مدخل

لعلوم الشريعة الإسلامية

إعداد

الأستاذ الدكتور/ إبراهيم عبد الرحيم
كلية دار العلوم ــ قسم الشريعة
جامعة القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين ورحمة الله للعالمين، القائل: «ومن يرد الله به خيرًا يفقهه فى الدين» . . وبعد:

فهذه أفكار وخواطر، قصدت منها أن تكون مدخلاً للتعريف بعلوم الشريعة الإسلامية . . وهى موجهة - فى الأصل - لطلاب الفرقة الأولى بكلية دار العلوم، لكن ذلك لا يمنع من أن يفيد منها كل من يرغب فى معرفة شىء عن الشريعة الإسلامية: مفهومها، وأهم المبادئ التى جاءت بها . . مع إطلالة على مسيرة الفقه الإسلامى وتطوره، من عصر النشأة و الازدهار، حتى النهضة الفقهية فى العصر الحديث؛ وقفت خلالها عند أقسام هذا الفقه العظيم، وخصائصه، وأشهر مذاهبه، وأسباب اختلاف الفقهاء وموقفنا منها، ثم أصوله (النقلية و العقلية) وقواعده الكلية، المتفق عليه منها والمختلف فيه . .

وأنهيت هذه الدراسة ببعض مسائل الاجتهاد، وأخص منها: شروط الاجتهاد، وتجزئته، ونقضه، وقضية الصواب و الخطأ . .

وعموما فهذه طبعة تجريبية، حكمتها ظروف وقتية ومنهجية، ولا يقلل من الجهد المبذول فيها ما قد يظهر عند مراجعتها من قصور فى بعض جوانبها.

وأعدك - أيها القارئ الكريم - أن أعيد النظر فيما كتبت؛ فلعلنى أضيف ما أراه متمما للفائدة، وأحذف ما يبدو أنه استطراد، أو أختصره إذا رأيت مصلحة فى الإبقاء عليه بصورة ما.

وكل ما أتمناه أن يحقق هذا العمل ما قصدته منه، والله يختص برحمته من يشاء. وأحمد الله على كل حال، حمدًا يوافى نعمه، ويكافئ فضله وإحسانه . .

والله من وراء القصد.

المؤلف

الدين والإسلام والفقه والشريعة

عندما تذكر الشريعة الإسلامية ينصرف الذهن مباشرة إلى الدين عقيدة ودراسة ومنهجًا، فالارتباط بينهما ارتباط أصيل لا يكاد الذهن يفصل بينهما.

ونظرًا لهذا الارتباط فلا بد من أن نتعرض بادئ الأمر لشرح المقصود من الدين لغة واصطلاحًا وكذلك مصطلح الإسلام، وبعد هذا ننتقل إلى كل من الفقه والشريعة فنبين المقصود منه والعلاقة بين المعنى اللغوى والاصطلاحى. ثم نبين الصلة بين الشريعة والفقه.. ومن الله العون والسداد.

أولا: الدين

أ- تتوارد هذه الكلمة على الألسنة كثيرًا ويكاد الكافة يجمعون على استعمالها لبيان علاقة الإنسان بالله تعالى الذى خلق كل شيء فقدره تقديرًا، ومع ذلك فان للدين عدة معان وردت فى لغة العرب منها [١]:

١) **الطاعة والخضوع:**

يقال دنت لله تعالى بمعنى أطعته وخضعت له، ومن ذلك قوله ﷺ: **«الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والأحمق من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأمانى»** أى أن العبد الذى يستحق المدح والثناء هو من أخضع نفسه لله تعالى أى أذلها واستعبدها، وقيل حاسبها.. وعكس ذلك هو الأحمق الذى يتبع هوى نفسه فيوردها موارد الهلاك، ثم يقذف به فى النار.

٢) **الجزاء والحساب:**

ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ أي يوم حساب الخلائق، وهو يوم القيامة، الذى فيه تجزى كل نفس بما كسبت، ولا يظلم ربنا أحدا.

٣) **العادة والشأن:**

حيث يطلق الدين فى اللغة العربية أيضًا على ما يتعود عليه الإنسان، تقول العرب: ذلك ديني أي عادتي وشأني.

(١) انظر: المعجم الوسيط. والقاموس الفقهى: ١٣٢ والدين: للدكتور محمد عبد الله دراز، والمدخل: للدكتور محمد يوسف موسى: ٨٤، ٨٥ هامش.

ب - الدين في الاصطلاح الشرعي:

وهو لم يبتعد كثيرا عن الدلالة اللغوية فى الجملة، حيث يراد به خضوع العبد لربه الذى خلقه، فقد شرع الله لعباده أحكاما خاصة ليتعبدهم بها ثم يحاسبهم عليها فى الآخرة.

والمتتبع لكلمة الدين فى القرآن الكريم والتى أريد بها الأحكام الشرعية يجدها تطلق مرة ويراد بها ما يرادف الشريعة، وفى نصوص أخرى يراد بها ما هو أخص من ذلك؛ حيث تطلق على العقائد الأصلية والمبادئ التى اتفقت عليها الشرائع السماوية كلها.

فمن النوع الأول قوله تعالى ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ وقوله ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ وقوله: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (١).

ومن الثاني قوله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ (٢).

ويمكننا أن نعرف الدين فى الاصطلاح الشرعى بأنه: النظام الإلهى الذى يسلك بمن اتبعه سبيل الاستقامة والصلاح فى الدنيا والنجاة والفلاح فى الآخرة. أو هو مجموعة الأحكام التى أنزلها الله تعالى لإسعاد الناس فى دنياهم وآخرتهم. وبهذا المعنى وردت كلمة الدين فى آيات الله البينات حيث جاءت فى بعض الآيات القرآنية -كما أشرت- دالة على أن المراد من الدين هو الإسلام أو الشريعة الإسلامية كقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ وفى بعض الآيات الأخرى جاءت كلمة الدين دالة على الأصول الكلية التى اتفقت عليها الشرائع السماوية كلها، وهى توحيد الله تبارك وتعالى والإخلاص له عز وجل فى السر والعلانية، ومن هذه الآيات قول الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ وقوله سبحانه: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ وبذلك لا تتناول كلمة الدين هنا تلك التشريعات التى اختلفت فيها الرسالات، والتى يشير إليها قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾.



(١) الآيات بالترتيب: ٣ المائدة، ٦ الكافرون، ٨٥ آل عمران.
(٢) من الآية: ٣ الزمر.

ثانيا: الإسلام

أ- من معاني الإسلام في اللغة: الإذعان والانقياد، والدخول في السلم أو في دين الإسلام [١]. وجاء في المعجم الوسيط (أسلم): انقاد، وأخلص الدين لله، ودخل في دين الإسلام. . والإسلام: إظهار الخضوع والقبول لما أتى به محمد ﷺ. والدين الذى جاء به محمد ﷺ [٢].

ب- أما في الشرع: فيختلف معناه تبعا لوروده منفردًا أو مقترنا بالإيمان؛ فمعناه منفردًا: الدخول فى دين الإسلام، أو هو دين الإسلام نفسه. والدخول فى الدين هو استسلام العبد لله عز وجل، باتباع ما جاء به الرسول ﷺ من الشهادة باللسان، والتصديق بالقلب، والعمل بالجوارح.

ومعناه إذا ورد مقترنا بالإيمان، هو أعمال الجوارح الظاهرة، من القول والعمل كالشهادتين والصلاة وسائر أركان الإسلام.

وإذا انفرد الإيمان يكون حينئذ بمعنى الاعتقاد بالقلب والتصديق بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره مع الانقياد [٣]

وقيل أيضا: الإسلام فى الشرع على ضربين: أحدهما دون الإيمان؛ وهو الاعتراف باللسان، وبه يحقن الدم، حصل منه الاعتقاد أو لم يحصل. وهو المقصود فى قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾

الثانى فوق الإيمان؛ وهو أن يكون مع الاعتراف اعتقاد بالقلب، ووفاء بالفعل، واستسلام لله تعالى فى جميع ما قضى وقدر. وهو المراد فى قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [٤].

الإسلام إذًا له معنى لغوى ومعنى اصطلاحى كغيره من المصطلحات الشرعية. والمعنى الاصطلاحى إما عام وإما خاص. . وتوضيح ذلك فيما يلى: الإسلام هو الخضوع

---

(١) ويكون أيضا بمعنى الإسلاف، أى عقد السلم، والتعامل بالسلم أو السلف هو: شراء السلعة مؤجلة بثمن حال. (راجع: القاموس الفقهى: ١٨٠ وتعريف بيع السلم فى أى من كتب الفقه).
(٢) المعجم الوسيط: مادة سلم. وانظر كذلك: لسان العرب، ومختار الصحاح.
(٣) انظر: الموسوعة الفقهية (الكويتية): ٤/ ٢٥٩ ومصادرها.
(٤) وراجع: القاموس الفقهى لغة واصطلاحا: ١٨١ والآيتان المذكورتان: ١٤الحجرات، ١٣١البقرة.

والاستسلام والانقياد لله رب العالمين، ويشترط أن يكون اختياريا لا قسريا؛ لأن الخضوع القسرى لله رب العالمين - أو لسننه الكونية - أمر عام بالنسبة لجميع المخلوقات، ولا ثواب فيه ولا عقاب، كما قال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (١) وقال: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ۝ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (٢) فالمؤمن كما يقول ابن كثير مستسلم بقلبه وقالبه لله، والكافر مستسلم لله كرها، فإنه تحت التسخير والقهر والسلطان العظيم الذى لا يخالف ولا يمانع (٣).

بل إن هذه الآيات - وما فى معناها - تدل على أن كل مخلوق خاضع لله ولسننه فى وجوده وبقائه وفنائه.. (والإنسان كغيره من المخلوقات في هذا الخضوع القسرى، أما الخضوع الاختيارى لله رب العالمين فهذا هو جوهر الإسلام، المطالب به الإنسان وعليه يكون الثواب والعقاب، ومظهره الانقياد التام لشرع الله بتمام الرضا والقبول، وبلا قيد ولا شرط ولا تعقيب) (٤) ومن ثم كان الإسلام بهذا المعنى هو دين الله الذى ارتضاه واختاره لعباده، وأنزل به رسله الكرام عليهم جميعا السلام، فبلغوه إلى أقوامهم، فآمن بهم من آمن، وأبى من أبى وكفر من كفر، وختم الله على قلبه وضرب على سمعه وبصره.

والمتتبع لآى القرآن الكريم يجد أن ما جاء به النبيون من لدن نوح عليه السلام إلى خاتم الرسل محمد ﷺ هو الإسلام بهذا المعنى العام، ويبقى المعنى الخاص له مقصورًا على الدين الذى جاء به محمد ﷺ.

ومما يوضح ذلك قول الله تعالى على لسان نوح عليه السلام: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ (٥).

وفى وصف لوط عليه السلام ومن تبعه من قومه جاء قوله تعالى: ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ (٦).

وعلى لسان إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (٧) وكانت هذه الكلمة وصية

(١) الآية ٨٣ آل عمران.
(٢) الآيتان: ٤٩، ٥٠ النحل.
(٣) تفسير ابن كثير: ٣٧٨/١.
(٤) أصول الدعوة: د. عبد الكريم زيدان: ٨
(٥) الآية: ٧٢ يونس.
(٦) الآية: ٣٦ الذاريات.
(٧) الآية: ١٢٨ البقرة.

إبراهيم ويعقوب عليهما السلام لأبنائهما في قوله تعالى: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (١) وجاء على لسان الأسباط قوله تعالى: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ (٢).

وقال يوسف عليه السلام: ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنتَ وَلِىِّۦ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾. وقال موسى عليه السلام عن التوراة: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ﴾ (٣) وقال لقومه: ﴿إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾ (٤) وكان رد السحرة على فرعون ما حكاه لنا القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَا رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴿١٢٦﴾﴾ (٥) ولما أدرك فرعون وجنوده الغرق قال: ﴿ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ (٦). وهذه بلقيس - ملكة سبأ - لما رأت ما أعطى الله سليمان عليه السلام من قوة الملك وسعة السلطان، قالت: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (٧).

من هذا كله - ونحوه كثير في القرآن الكريم - يتضح لنا أن ما جاء به النبيون جميعا هو الإسلام بالمعنى العام، ثم خص هذا اللفظ بالدين الذي جاء به محمد ﷺ، كما قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾ (٨) وهذا الدين - كما سماه الله في كتابه العزيز - هو الإسلام: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ (٩) وأخبر سبحانه وتعالى أنه لن يقبل دينا غيره، فقال: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (١٠) وبالانقياد التام له بلا قيد ولا شرط.. وبهذا الانقياد يظهر خضوع من شرح الله صدره للإيمان بالله رب العالمين خضوعا اختياريا، وهو جوهر الإسلام كما قلنا.

وبهذا المعنى الخاص للإسلام جاء قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ

---

(١) الآية: ١٣٢ البقرة.
(٢) الآية: ١٣٣ البقرة.
(٣) من الآية: ٤٤ المائدة.
(٤) من الآية: ٨٤ يونس.
(٥) الآية: ١٢٦ الأعراف.
(٦) من الآية: ٩٠ يونس.
(٧) الآية: ٤٤ النمل.
(٨) الآية: ١٣ الشورى.
(٩) الآية: ١٩ آل عمران.
(١٠) الآية: ٨٥ آل عمران.

نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (١).

وعلى هذا يكون تعريف الإسلام بمعناه الخاص وهو المطلوب عند إطلاق هذا الاسم: (الإسلام هو الخضوع الاختيارى لله رب العالمين، ومظهره الانقياد لشرع الله الذى أوحاه إلى رسوله محمد ﷺ وأمره بتبليغه إلى الناس) (٢) كافة، بل إلى الإنس والجن، فرسالته عامة، وهو خاتم النبيين والمرسلين. ومقوماته - أو أركانه - كما وردت فى حديث جبريل عليه السلام: (٣) «أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتى الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا».

فالإسلام هو ما جاء فى هذا الحديث. وقيل فى تعريفه أيضا: الإسلام هو الأجوبة الصحيحة الحقة لثلاثة أسئلة شغلت عقول البشر فى القديم وفى الحديث، وترد على فكر كل إنسان كلما خلا بنفسه وسرح بخواطره فى أمور الحياة، أو شيع ميتا أو شاهد قبورًا؛ هذه الأسئلة هى: -

من أين جئنا؟ ولماذا جئنا؟ وإلى أين المصير (٤)؟ والأجوبة الصحيحة لهذه الأسئلة تكون فى مجموعها وبتفصيلاتها الدين الإسلامى، الذى أنزله الله تعالى على رسوله محمد ﷺ من أحكام العقيدة والأخلاق والمعاملات، وأمره بتبليغها بواسطة القرآن الكريم أو السنة المطهرة.



---

(١) الآية: ٦ المائدة. وإذا كان من علماء الإسلام من يرى أن الإسلام يطلق على الملل السابقة واحتج بقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ .. الآية. وآيات أخرى. فإن هناك علماء آخرين يرون أنه لم توصف به الأمم السابقة، وإنما وصف به الأنبياء فقط، وشرفت هذه الأمة بأن وصفت بما وصف به الأنبياء تشريفاً لها وتكريما. (راجع هذا القول وأدلته فى الموسوعة الفقهية الكويتية: ٤/ ٢٦٠).

(٢) أصول الدعوة: ص ٩ وراجع: تفسير ابن كثير: ١/ ٣٧٩.

(٣) وهو الحديث المعروف بحديث الإيمان، حيث جاء يسأل عن الإيمان والإسلام والإحسان والساعة. (انظر صحيح البخارى: كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبى ﷺ عن الإيمان والإسلام.. وصحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب تعريف الإسلام والإيمان).

(٤) اقرأ على سبيل المثال: فى الإجابة عن السؤال الأول الآيات: ٥ الحج، ١٢-١٤ المؤمنون، ٧-٩ السجدة، ١-٢ الإنسان، ٥-٧ الطارق. وعن السؤال الثانى: الآية ٦١ هود ٥٦ الذاريات. وعن السؤال الثالث: الآيات: ١١ الروم، ٧ الزمر، ٤٢ النجم، ٦ الانشقاق، ٨ العلق. وثمة تعريفات أخرى قريبة مما ذكرت: راجع فى ذلك القاموس الفقهى: ص ١٨١ وأصول الدعوة: ٨-١٤.

ثالثا: الفقه

كلمة فقه لها مدلول في لغة العرب ولها مدلول في الاصطلاح:

الفقه في اللغة:

هو العلم بالشيء والفهم له سواء أكان أمرًا ظاهرًا أم خفيًا، وسواء أكان قولاً أم غير قول، وقد جاء في (جمهرة اللغة): فقه الرجل يفقه فقها فهو فقيه، والجمع فقهاء، وقالوا: فقُه بالضم في معنى الفقه أيضا، وفقه عنى؛ أى فهم عني.. وجاء في (مختار الصحاح) ونحوه في (القاموس المحيط) - مادة: فقه: الفقه بالكسر العلم بالشيء والفهم له والفطنة، وغلب على علم الدين لشرفه. وأضاف المعجم الوسيط: هو إعمال النظر في معلوم للوصول إلى مجهول. الفقه فهم الشيء. قال ابن فارس: وكل علم لشيء فهو فقه.. فالفقه هو الفهم لما ظهر أو خفى، قولا كان أو غير قول، ومن ذلك قول الكتاب الكريم: ﴿مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾، ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، ﴿انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ [١] وعن معاوية رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من يرد الله به خيرا يفقه في الدين.. الحديث».

ولفظ الفقه من المصادر التي تؤدى معناها، وكثيرا ما يراد منها متعلق معناها كالعلم بمعنى المعلوم، والعدل بمعنى المعدول [٢]. ومن جهة أخرى فإن الفقه أخص من الفهم - كما يقول ابن القيم - لأن الفقه فهم مراد المتكلم من كلامه، وهو قدر زائد عن مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة. ويتفاوت الناس في الفهم بتفاوت مراتبهم في الفقه [٣].

الفقه في الاصطلاح:

لم يكن مصطلح (الفقه) قد حدد - في بداية الدعوة الإسلامية - بالمفهوم الذى عرفه الأصوليون والفقهاء فيما بعد، وإنما غلب استعماله - في الصدر الأول - في فهم أحكام الدين جميعها، أى فهم كل ما شرع الله لعباده من الأحكام، سواء كانت متعلقة بالعقائد وما يتصل بها من المثل العليا ومكارم الأخلاق، أم كانت أحكام الفروض والحدود

---

(١) الآيات على الترتيب المذكور: ٩١ هود، ٤٤ الإسراء، ٦٥ الإنعام.

(٢) راجع مثلا: الإحكام في أصول الأحكام: للآمدى ١/ ٧ وما بعدها. مطبعة المعارف بمصر ١٣٣٢هـ ١٩١٤م، وموسوعة الفقه الاسلامى: ١/ ٩ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة سنة ١٣٨٦ هـ.

(٣) إعلام الموقعين: ٢/ ٢٦٤ وراجع: المدخل للفقه الإسلامى: د. مدكور: ٥٨.

والأوامر والنواهي والتخيير والوضع.. وكان مرادفا إذ ذاك للكلمات (شريعة، شرعة، شرع، دين) التي يفهم من كل منها النوعان جميعهما (أصول الدين أو العقائد وما يتصل بها، والفروع..).

وكما كان اسم (الفقه) يطلق على فهم جميع هذه الأحكام، كان يطلق - كذلك - على الأحكام نفسها، ومن ذلك قوله ﷺ - فيما رواه ابن مسعود رضى الله عنه -: «نضر الله عبدًا سمع مقالتى فحفظها ووعاها وأداها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه...» [1]. ويرشدنا إلى هذا ما نقل عن الإمام أبى حنيفة - رضى الله عنه -: من أن الفقه هو معرفة النفس مالها وما عليها. وما هذه المعرفة إلا معرفة أحكام الله بنوعيها. كما أنه سمى كتابه فى العقائد (الفقه الأكبر) [2]. ثم اتجهت عناية الأصوليين إلى بيان مفهوم الفقه - فى اصطلاحهم - بالمعنى الوصفى، أى الحال التى إذا وجد عليها المرء سمى فقيها أو مجتهدا - أو من كان أهلا للاجتهاد، وإن لم يكن منه اجتهاد- ولم يعرضوا لمعناه الأسمى؛ أعنى المسائل والأحكام الفرعية أو العملية التى يطلق عليها اسم الفقه، والتى إذا حصلها المرء - كلها أو جملا منها - سمى فقيها؛ سواء كان مجتهدًا له اجتهاده الخاص، أو كان مجتهدًا فى المذهب أو كان من أهل الترجيح أو المشتغلين بهذه المسائل الفرعية على العموم.. ويظهر ذلك من إطلاقنا اسم الفقيه على أصحاب المذاهب المشهورة وعلى تلاميذهم ومن نشروا هذه المذاهب بعدهم..

ويتبين ذلك من عرض طائفة من تعريفاتهم، على الرغم من صعوبة التفريق بين الأصولي والفقيه - حتى يمكن تقسيم مفهوم الفقه إلى ما هو فى عرف الأصوليين، وما هو

---

(١) رواه الترمذى فى (كتاب العلم) - باب: ما جاء فى الحث على تبليغ السماع - من طريقين عن ابن مسعود رضى الله عنه وقال: هذا حديث حسن صحيح، كما رواه ابن ماجه - فى مقدمة السنن - باب من بلغ علما. ورواه آخرون (انظر: شرح السنة للبغوى: ١/ ٢٢٦، ٢٢٧).

(٢) موسوعة الفقه الإسلامى: ١/ ٩ هذا وفى (المعجم الوسيط) -(مادة: فقه): الفقيه هو العالم بأصول الشريعة وأحكامها، واستعمل فيمن يقرأ القرآن ويعمله. وفى (الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث فى القرن الثالث الهجرى:) لأستاذنا الدكتور عبد المجيد محمود - نشر مكتبة الخانجى سنة ١٣٩٩ هـ -١٩٧٩م (: ص (١٩) - ما يفيد: أن كلمة (الفقه) لم تكن موجودة فى كلام العرب قبل الإسلام بالمعنى الاصطلاحى الذى اكتسبه فى الإسلام؛ إذ لم يكن لديهم ما يمكن أن تطلق عليه. ولهذا - أيضا - لم يوجد عندهم من يطلق عليهم (الفقهاء) وإنما كانت الكلمة تستعمل بمعنى العلم بالشئ وتفهمه، والوصول إلى أعماقه. كما قال تعالى: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ۝ يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ الآيتان ٢٧، ٢٨ طه. وانظر أيضا: الفقه الإسلامى للدكتور محمد يوسف موسى: ص ١٠ طبعة دار الكتب الحديثة. ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٤ م.

فى عرف الفقهاء - وذلك للعلاقة القوية بين العلمين [١] ولأن كثيرا ممن أنقل عنهم حد الفقه كان أصوليا وفقيها، ولكنى - على أية حال - سوف أتبع تقسيما دراسيا فحسب؛ أراعى فيه طبيعة التعريف ذاته، وما يفيده فى هذا المقام.

- فمثلا يقول الإمام أبو محمد ابن حزم (٣٨٤ - ٤٥٦هـ): (حد الفقه هو المعرفة بأحكام الشريعة من القرآن ومن كلام المرسل بها الذى لا تؤخذ إلا عنه) ويفسر هذا الحد بقوله: (المعرفة بأحكام القرآن، وناسخها ومنسوخها، والمعرفة بأحكام كلام الرسول - ﷺ -ناسخه ومنسوخه، وما صح نقله مما لم يصح، ومعرفة ما أجمع العلماء عليه، وما اختلفوا فيه، وكيف يرد الاختلاف إلى القرآن، وكلام الرسول ﷺ فهذا تفسير العلم بأحكام الشريعة) [٢].

وفى رأيى أن هذا التفسير - لحد الفقه - يصدق - إلى حد كبير - على الاجتهاد، والشروط الواجب توافرها فى المجتهد، أكثر مما يصدق على الفقه والفقيه بالمعنى الأسمى لكل منهما. فوق أن ابن حزم يقصر الاستنباط على النص والإجماع، على حين يقوم الفقه الإسلامى على الاستدلال بالرأى إلى جانب النص بل إن الاجتهاد بالرأى - بجميع صوره، والذى له أصل من النص - قد أدى دورا رئيسًا فى مسيرة الفقه الإسلامى، وازدهاره، كما سيأتى بيان كل ذلك فى موضعه إن شاء الله تعالى.

ويتضح المعنى الوصفى - فى مفهوم مصطلح الفقه عند الأصوليين - فى قول ابن حزم أيضا: اسم الفقه: واقع على صفة فى المرء، وهى فهمه لما عنده، وتنبهه على حقيقة معانى ألفاظ القرآن والحديث، ووقوفه عليها، وحضور كل ذلك فى ذكره متى أراد. ويزيد القياسيون علينا ههنا زيادة وهى: معرفته بالنظائر فى الأحكام والمسائل وتمييزه لها [٣].

- وقريب منه تعريف البزدوى (ت ٤٨٢ أو ٤٨٣ هـ) للفقه بأنه: العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التى نزل الوحى بها، والتى انعقد الإجماع عليها من أدلتها، مع ملكة الاستنباط الصحيح منها [٤].

---

(١) فالإمام الشاطبى - مثلا - يقرر أن علم الأصول لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدا له، ومحققا للاجتهاد فيه: الموافقات: ١/ ٤٠ طبعة دار المعرفة - بيروت ١٩٩٤ م.

(٢) الإحكام فى أصول الأحكام: ٥/ ١٢٧ مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٤٥ هـ.

(٣) المصدر السابق: ٥/ ١٣١ (بتصرف يسير).

(٤) راجع: أصول البزدوى على هامش (كشف الأسرار) لعبد العزيز البخارى الحنفى: ١/ ٢طبعة بولاق سنة ١٣١٦ هـ.

فهما متفقان فى كون الفقه هو العلم بكل الأحكام الشرعية، وإن خص البزدوى هذا العموم بالعملية فقط، ولم يقرر ابن حزم ذلك. وهما متفقان - أيضا - فى كون الاستدلال بالنص أو الإجماع، وفى ضرورة توفر ملكة الاستنباط. وعموما فالفقيه - بالمفهومين السابقين - من كان أهلا للاجتهاد، وإن لم يقع منه اجتهاد أو فقه. والأقرب منهما إلى مفهوم الفقه فى مصطلح الفقهاء تعريف الإمامين أبى حامد الغزالى (٤٥٠-٥٠٥ هـ)، والآمدى؛ فالأول (الغزالى) يقول - بعد أن حقق مفهوم الفقه فى أصل الوضع -: (صار بعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة - كالوجوب والحظر والإباحة والندب والكراهة، وكون العقد صحيحا وفاسدا وباطلا، وكون العبادة قضاء وأداء وأمثاله) [١].

وقال الآمدى - بعد أن حقق أيضا مفهوم الفقه فى اللغة -: (- وفى عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال) [٢].

فالذى يميز تعريف الغزالى عن تعريفي (ابن حزم)و (البزدوى) هو جعله الاجتهاد وسيلة من وسائل تحصيل هذا العلم. والذى يميز تعريف الآمدى - عن التعريفات الثلاثة - هو قوله:(بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية)؛ فهذا القيد أحد معنيين لمصطلح الفقه فى عرف الفقهاء - وهو: حفظ طائفة من مسائل الأحكام الشرعية العملية الواردة بالكتاب والسنة، وما استنبط منهما - ومن ثم كان تعريف الآمدى أقرب التعريفات السابقة إلى مفهوم مصطلح الفقه عند الفقهاء. والمعنى الثانى: هو مجموعة هذه الأحكام والمسائل. أو هذه المجموعة التى تضم الأحكام الشرعية العملية التى نزل بها الوحى - قطعية كانت فى الدلالة والثبوت أو ظنية [٣] - وما استنبطه المجتهدون على اختلاف طبقاتهم [٤]. وهذا المعنى واضح فى قول الكاسانى الحنفى (٥٨٧ هـ): (لا علم بعد العلم بالله وصفاته

---

(١) المستصفى: ١/ ٤، ٥ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ.

(٢) الإحكام: ١/ ٧ (الطبعة السابقة).

(٣) القطعية: هى التى تفيد العلم أو اليقين ثبوتا ودلالة، وهى كثيرة فى الكتاب والسنة كأحكام الصلاة والزكاة وغيرهما مما هو معلوم من الدين بالضرورة. والظنية: هى التى لا تفيد العلم - وإن كانت توجب العمل. ويرجع عدم إفادتها العلم إما لجهة الثبوت كأخبار الآحاد، وإما لجهة الدلالة - وإن كانت قطعية الثبوت - كالألفاظ المشتركة فى الكتاب والسنة مثل (قرء). (انظر مثلا: الموافقات:٣/ ١٤ وما بعدها).

(٤) انظر موسوعة الفقه الاسلامى: ١/ ١١، ١٢.

أشرف من علم الفقه، وهو المسمى بعلم الحلال والحرام والشرائع والأحكام. له بعث الرسل، وأنزل الكتب، إذ لا سبيل إلى معرفته بالعقل المحض دون معونة السمع) [(١)].

وفى قول الجرجانى (٨١٦هـ) - فى التعريفات - عن الفقه فى الاصطلاح -: (هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية - وهو علم مستنبط بالرأى والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل، ولهذا لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقيها؛ لأنه لا يخفى عليه شيء) [(٢)]

والتعريف الذى أميل إليه - وأراه مانعا جامعا - لمفهوم الفقه فى الاصطلاح هو: أحكام الشريعة العملية - أو الفرعية - المستفادة من أدلتها التفصيلية، باستخدام الأدلة أو المصادر التى وضعها الأصوليون. وهو علم الفروع، أو الفروع فقط - بدون كلمة (علم) - إما فى مقابلة العقائد وأصول الدين، لأن التصديق بالأحكام العملية فرع للتصديق بالعقائد. وإما فى مقابلة أصول الفقه؛ لتفرع تلك الأحكام عن أصولها وأدلتها التى هى موضوع أصول الفقه [(٣)].

رابعا: الشريعة

الشريعة فى اللغة:

الشريعة (الشرعة) وتطلق فى اللغة: على معنيين؛ أحدهما: الطريق المستقيمة، ومنه قوله تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا﴾ [(٤)]. والثانى مورد الناس للاستسقاء، سمى بذلك لوضوحه وظهوره وحاجة الناس إليه، أو هو الموضع الذي يتمكن فيه ورود الماء للراكب والشارب من النهر. وتجمع الشريعة على شرائع. والشرع مصدر شرع بمعنى وضح وأظهر، وقد غلب استعمال هذه الألفاظ فى الدين وجميع أحكامه. قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ . . .﴾ ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ

---

(١) بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع: لعلاء الدين أبى بكر بن مسعود الكاسانى: ٢/١ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧ هـ، ١٣٢٨ هـ.

(٢) مادة فقه فى كتاب (التعريفات) للجرجانى: ص ١١٢ طبعة إسطنبول سنة ١٣٢٧ هـ.

(٣) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: للتهانوى، تحقيق الدكتور لطفى عبد البديع: ص٤١ طبعة سنة ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م مكتبة النهضة المصرية. وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: للشوكانى: ص ٣ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧ هـ.

(٤) من الآية: ١٨ الجاثية.

شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ . ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ﴾ [(١)] أى على طريقة من الدين، كالشريعة التى هى طريق إلى الماء، ومنه الشارع لأنه طريق إلى القصد.

وفى المراد بالشريعة أربعة أقاويل: (أحدها) أنها الدين، قاله ابن زيد؛ لأنه طريق للنجاة. (الثانى) أنها الفرائض والحدود والأمر والنهى، قاله قتادة لأنها طريق إلى الدين. (الثالث) أنها البينة؛ قاله مقاتل، لأنها طريق الحق. (الرابع) السنة، حكاه الكلبى لأنه يستن بطريقة من قبله من الأنبياء [(٢)].

ب- ويبين ابن حزم معناها فى الاصطلاح فيقول: (الشريعة هى ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه ﷺ فى الديانة، وعلى ألسنة الأنبياء عليهم السلام قبله . .) ويفهم من هذا التعريف أن القرآن والسنة فى ذلك سواء، ومن ثم قيده بقوله: (على لسان نبيه) ويؤكد هذا الفهم أنه كان يرى - كما سنعرف فيما بعد - أن السنة وحى كلها، حتى إنه فى تعريفه للسنة يقول: (والسنة: هى الشريعة نفسها) [(٣)].

وقال أبو إسحاق الشاطبى: (إن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدودا فى أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته) [(٤)] ودلالة ذلك أن الشريعة مرادفة للدين، وليس مرادا بها الفقه وحده؛ لأن الفقه لا يتعرض للاعتقادات، وإنما الذى يبحث فى ذلك علم الكلام، أو علم التوحيد.

ويوضح التهانوى - فى (كشاف اصطلاحات الفنون) - الفرق بين الشريعة والفقه، فيقول: (الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام التى جاء بها نبى من الأنبياء عليهم جميعا السلام؛ سواء كانت متعلقة بكيفية عمل - وتسمى فرعية وعملية ودون لها علم الفقه - أو بكيفية الاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية، ودون لها علم الكلام. ويسمي الشرع أيضا بالدين والملة . . .) إلى آخر ما جاء فى مادة (شريعة) مما فيه التفرقة واضحة بينها وبين (الفقه)، وإن كان قد ذكر ما يفيد أنها قد يراد بها الفقه فى بعض الأحيان من باب إطلاق العام ويراد به الخاص [(٥)].

---

(١) الآيات على الترتيب: ١٣ الشورى، ٤٨ المائدة، ١٨ الجاثية .

(٢) تفسير الماوردى: ٤/ ٢١ . (٣) الإحكام: ١/ ٤٦، ٤٧ .

(٤) الموافقات: ١/ ٧٨ .

(٥) كشاف اصطلاحات الفنون (مادة: شرع): م (١) ق (٢) ص ٧٥٩ وانظر - أيضا - الفقه الإسلامى: للدكتور محمد يوسف موسى: ٨ والمدخل للفقه الإسلامى: لمدكور: ١٣٢ دار الكتاب الحديث .

ومن جهة أخرى فإن العلاقة بين المعنى اللغوى والمعنى الاصطلاحى لكلمة (شريعة) واضحة؛ فالمعنى اللغوى مورد الناس للاستسقاء وحاجة الناس إلى هذا المورد أو إلى الماء لا تخفى على أحد، فإنهم لو انقطعوا عنه لهلكوا؛ إذ كيف تستمر حياتهم بدون الماء؟ وكذلك الحال بالنسبة للشريعة التى تنظم حياة الناس حتى لا يضلوا ولا يعيشوا فى حياة فوضوية يستبد فيها القوى بالضعيف، وتضيع فيها الحقوق.. وهكذا فان حاجة الناس إلى الشريعة كحاجتهم إلى الماء الذى لا يمكن الاستغناء عنه بحال، فكلاهما ضرورى لوجود الحياة وبقائها. وتبقى الإشارة إلى أنه يراد بالشريعة كل ما شرعه الله للناس سواء أكان بالقرآن الكريم أم بسنة رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير؛ لأن ذلك راجع إلى الوحى وقد قال تعالى ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ وقال: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ وقال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ : فالشريعة - على هذا - تشتمل على ما يأتى:

١) أصول الدين أى ما يتعلق بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وغير ذلك من بحوث علم التوحيد أو علم الكلام الذى يبحث فى أمور العقيدة ويسمى أحيانًا الفقه الأكبر.

٢) كما تشمل القواعد المؤدية إلى تهذيب النفوس وما إلى ذلك مما يتضمنه علم الأخلاق.

٣) فضلاً عما هو معروف من شمول الشريعة للأحكام العملية المتعلقة بأفعال المكلفين من وجوب وحرمة وكراهة وندب وإباحة وغير ذلك من مباحث علم الفقه وأصوله التى منها وبها تستنبط الأحكام الشرعية.

أهم المبادئ التى جاء بها التشريع الاسلامى بصورة مجملة:

١- التوحيد وهو دعوة الرسل جميعا، كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ الآية.

٢- الاتصال المباشر بالله، وفى القرآن الكريم: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾، ﴿فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾.

٣- التخاطب مع العقل، فى مثل قوله تعالى ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ ، ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ ونحو هذا كثير.

٤- إحاطة العقيدة بالأخلاق الفاضلة، كما قال تعالى: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا﴾ . . . إلى آخر الآيات التى تناولت صفات عباد الرحمن فى سورة الفرقان، على سبيل التمثيل.

٥- التكاليف الشرعية لإصلاح الروح وتطهيرها، كما سنوضح فيما بعد، ويكفى أن تتدبر بعض الحكم والأسرار من مشروعية الصلاة والزكاة والصوم والحج، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ وقال: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾، ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾.

٦- التآخى أو التوافق بين الدين والدنيا، كما فى قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ﴾، وقوله: ﴿فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ ٱلْءَاخِرَةِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٤٨﴾﴾.

٧- المساواة والعدالة. . ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ﴾ وفى الحديث الشريف «اعملى يا فاطمة بنت محمد فإنى لا أغنى عنك من الله شيئا».

٨- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهو أحد أسباب أو مظاهر خيرية هذه الأمة الإسلامية بنص القرآن الكريم والسنة النبوية.

٩- الشورى. . فى قوله تعالى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ﴾ فهى من أساسيات نظام الحكم فى المجتمع الإسلامى.

١٠- التسامح فى عزة وإباء. . كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ﴾ . . الآية، وما فى معناها.

١١- الحرية حتى فى العقيدة دون المساس بالغير أو بالصالح العام: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ﴾ ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ﴾ وغير ذلك من مظاهر تقرير حقوق الإنسان فى الإسلام، كما سيأتى.

١٢- التكافل الاجتماعى من خلال مشروعية الزكاة والصدقات التطوعية والنفقات والكفارات والنذور - وما إلى ذلك من مظاهر التكافل الاجتماعى فى الإسلام [١].

---

(١) وراجع: المدخل للفقه الإسلامي: د. مدكور: ص ٢٠ وما بعدها. وكتاب: الخصائص العامة للإسلام: للقرضاوى.

ويتقرر من جملة ما تقدم - فى معنى الشريعة وأهم مبادئها، وما صدرت به كلامى عن الفقه فى الإصطلاح - ما يلى:

أولا: أن الشريعة - أو الشرع، أو الشرعة - هى النظم والأحكام التى شرعها الله سبحانه وتعالى، وكلف المسلمين بها فى علاقاتهم بربهم، وعلاقتهم ببعضهم البعض، وبغيرهم.. وهى فى مجموعها تنقسم قسمين رئيسين:

أحدهما: الأحكام التى يتقرب بها المسلمون إلى ربهم، وهذه تعرف باسم العبادات.

والثاني: يضم أحكام المعاملات؛ والتى منها ما يتعلق بشئون الأسرة فى الإسلام.

ومنها ما يتعلق بالأموال والمبادلات.

ومنها ما يتعلق بالعقوبات.

وبعبارة أخرى: الشريعة هى كل ما شرعه الله للمسلمين بالوحى؛ سواء أكان بالقرآن أم كان بسنة نبيه ﷺ (من قول، أو فعل، أو تقرير)، وهى لهذا تشمل أصول الدين؛ أى ما يتعلق بالله وصفاته، والدار الآخرة.. وغير ذلك من الأمور العقائدية، التى هى موضوع علم التوحيد أو علم الكلام.

كما تشمل ما يرجع إلى تهذيب المرء نفسه وأهله، وما يجب أن تكون عليه العلاقات الاجتماعية، وذلك كله هو ما يعرف باسم علم الأخلاق.

كما أنها تشمل أحكام الله لعباده المكلفين من حل وحرمة وكراهة وإباحة وندب، وهو ما يعرف باسم علم الفقه.

ثانيا: أنهما (الشريعة، والفقه) كانا يستعملان فى الصدر الأول بمعنى واحد - كما بينت - فالفقه آنذاك كان شاملا للعقائد والفروع (وهو ما تعنيه كلمة الشريعة). ويحدث هذا الاستعمال فى عصرنا الحالى، عند غير المتخصصين فى مجال الدراسات الإسلامية، بل وعند المتخصصين من باب إطلاق العام على الخاص، بعد أن تحدد معنى الفقه فى الفروع العملية. فهما - على الجملة - يلتقيان فى أن مصدرهما الأساسى الكتاب والسنة. أو يجتمعان فى الأحكام التى وردت بالكتاب والسنة، وتنفرد الشريعة بأحكام العقائد وما إليها مما ليس فقها، على حين ينفرد الفقه بالأحكام الاجتهادية، وما يلتحق بها.

ويمكننا أن نحدد - بوضوح أكثر - الفروق بين الشريعة والفقه فى النقاط التالية:

كلمة (شريعة) عرفت فى اللغة العربية - وفى الأديان السابقة - قبل ظهور كلمة (فقه) بالمعنى الاصطلاحى بزمن طويل.

الشريعة تعتمد على الوحى، وهو خالد لا يتغير ولا يتبدل. أما الفقه فيرتكز على الاستنباط، وإن كان يعتمد - فى ذلك - على ما جاء به الوحى، ومن ثم فإنه قابل للتطور، من حيث الاتساع والضيق تبعا لكثرة ضروب الاجتهاد وقلتها.

المراد بالشريعة جملة الدين، لا الفقه وحده؛ فالفقه أخص من الشريعة، لأنه جزء منها وبعض ما تشتمل عليه.. وهذا واضح من تعريفات العلماء لكل منهما، وقد ذكرت طرفا من ذلك منذ قليل [١].

ثالثا: وجود سمات معينة لأحكام التشريع الإسلامى - التى تضمنتها هاتان الكلمتان - جعلت هذه الأحكام مميزة عن غيرها من الأحكام الوضعية؛ أعنى التى هى من صنع البشر. فإذا قلت: إن لأحكام الشريعة خصائص خاصة فإن هذه الخصائص تطلق - أيضا - على الفقه؛ لأنه جزء منها. ومجمل هذه الخصائص [٢] ما يأتى:

١- الشريعة الإسلامية مصدرها الوحى الإلهى: فالتشريع الإسلامى - أو لنقل الفقه الإسلامى - مصدره وحى الله عز وجل المتمثل فى القرآن العظيم، وفى سنة سيدنا محمد ﷺ، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾ وقوله: ﴿يَٰأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ وقوله: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ فإن هذه الآيات نصت صراحة على فرضية الصلاة والزكاة والصيام والحج.. وكلها أحكام شرعية عملية مستمدة مباشرة من نص كلام الله العزيز. وقد تكون أحكام الفقه مستمدة مباشرة من سنة رسول الله ﷺ، التى مرجعها الوحى الإلهى أيضا مثل بيان مواقيت الصلاة وكيفية أدائها وعدد ركعاتها كما

(١) وقارن - أيضا - بين مادتى (شرع) و (فقه) فى (لسان العرب): لابن منظور: م٣٣،٥٧ ص ١٧٥ - ١٧٩، ٥٢٢؛ ففيه ما يدل صراحة على ما قررته من التفريق بين الشريعة والفقه؛ من حيث العموم والخصوص، وأنه ليس لهذا ما لتلك من قداسة؛ لأنها شرعة رب العالمين. أما الفقه فغالبا ما يقوم على اجتهادات الفقهاء وهى قابلة للصواب والخطأ، نظرا لاختلاف أفهامهم، فوق أن الأدلة التى يعتمدون عليها فى الاستنباط منها ما هو قطعى الثبوت لكنه ظنى الدلالة كالمشترك اللفظى، ومنها ما هو ظنى الثبوت والدلالة كخبر الواحد.

(٢) لمعرفة المزيد من هذه الخصائص، وبتفصيل أكثر - انظر - مثلا - كتاب الدكتور يوسف القرضاوى (الخصائص العامة للإسلام) الطبعة الأولى منه صدرت سنة ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧م، والفقه الإسلامى: للدكتور محمد يوسف موسى: ٦١ وما بعدها، وموسوعة الفقه الإسلامى: ١/ ٤٤، ٤٥ وأصول الدعوة: د. عبد الكريم زيدان: ٤٣ وما بعدها - الطبعة الثالثة ١٩٧٦ م.

تعلمها من جبريل عليه السلام وقال لصحابته - ولمن بعدهم «صلوا كما رأيتمونى أصلى» وبين ﷺ نصاب الزكاة وعلى من تجب، وكذا مناسك الحج وقال: «خذوا عنى مناسككم». وهناك أحكام شرعية عملية توصل إليها الفقهاء باجتهادهم فى إطار هذين المصدرين (الكتاب والسنة) وباستلهام روح الشريعة وأصولها ومقاصدها. وقد ترتب على كون الشريعة الإسلامية من عند الله أن اختلفت اختلافا جوهريا عن جميع الشرائع الوضعية، ونتج عن ذلك أمران لهما أهميتهما فى المقارنة بين الشريعة الإسلامية وغيرها:

الأمر الأول: أن مبادئ الشريعة وأحكامها خالية من معانى الجور والنقص والهوى، لأن الله متصف بكل صفات الكمال والجلال. أما الإنسان فلا يخلو من معانى الجهل والجور والخطأ والنسيان والهوى وما إلى ذلك.. ويكفيك أن تقارن فكرة المساواة فى الشريعة الإسلامية وأساس التفاضل بين الناس فيها، مع الفروق القائمة بينهم فى كثير من دول العالم على أساس اللون والجنس، حتى فى تلك الدول التى تنادى بما يسمى بالديمقراطية وحقوق الإنسان.

الأمر الثانى: أن أحكام هذه الشريعة تحظى بالهيبة والاحترام من المؤمنين بها حكاما كانوا أو محكومين، لأن لها صفة الدين (وماله هذه الصفة من حقه أن يحترم ويطاع طاعة اختيارية تنبعث من النفس، وتقوم على الإيمان ولا يقسر عليها الإنسان قسرًا. وفى هذا أعظم ضمان لحسن تطبيق القانون الإسلامى من الجميع وعدم الخروج عليه ولو مع القدرة على هذا الخروج. أما القوانين الوضعية فإنها لا تبلغ مبلغ الشريعة فى هذه الناحية أبدًا؛ إذ ليس لها مثل سلطانها على النفوس، ولا مقدار احترام وهيبة الناس لها؛ ومن ثم فإن النفوس تجرؤ على مخالفة القانون الوضعى كلما استطاعت الإفلات من رقابة القانون وسلطة القضاء، ورأت فى هذه المخالفة إشباعا لأهوائها وتحقيقا لمصلحتها الذاتية) [١].

٢- وضوح المعنى التعبدى الملازم كل حكم شرعى [٢] فأساس هذه الأحكام على ما

---

(١) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ٣٧ وراجع أيضا: التشريع الجنائى الإسلامى: ١/ ١٧، ٧٢ والجريمة فى الفقه الإسلامى: لأبى زهرة: ص ١١ وما بعدها.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: الموافقات (٢/ ٦٠٠-٦٠٢) ؛ ففيه يبين الشاطبى أن كل حكم شرعى ليس بخال عن حق الله تعالى وهو جهة التعبد إلى جانب المعنى المصلحى للعباد دنيا ودينا، أو عاجلا وآجلا، على اعتبار أن الشريعة - بالاستقراء - جاءت لمصلحة العباد، وإن خفيت المصلحة فى بعض الأحكام.

تقرر فى الفقرة السابقة هو وحى الله تعالى قرآنا أو سنة، أو ما يستنبط منهما باجتهاد المجتهدين، وفى إطار مقاصد الشريعة، ومبادئها الكلية.

٣- وضوح المعنى الخلقى فيها، فجميع الفضائل مأمور بها فى الشريعة، والرذائل جميعها منهى عنها. وحسبى أن أقول: إن الشريعة الإسلامية قد بلغت الكمال فى هذا المجال. وإن نظرة إلى أى من حقوق الجوار فى الإسلام، ومشروعية الزكاة، وتحريم الربا، وتشاريع الطلاق والميراث - هذا قليل من كثير أتت به الشريعة - لخير شاهد على ذلك.

٤- الجزاء فيها - ثوابا، وعقابا - دنيوى وأخروى، أما الجزاء الدنيوى فيقوم بتنفيذه ولى الأمر الذى له ولاية إصدار الأحكام وتنفيذها، وأما الجزاء الأخروى فهو موكول إلى الله تعالى الذى يعلم السر وأخفى وإليه المرجع والمآب، ومن هنا فإن أمكن للناس أن يتهربوا من عقاب السلطة فى الدنيا فكيف لهم التهرب من عقاب الله تعالى فى الآخرة؟ ومن هنا أيضا كان الجزاء الثانى أعظم من الأول؛ ولذا يحس المؤمن بوازع نفسى قوى بضرورة العمل بأحكام الشريعة؛ باتباع أوامرها، واجتناب نواهيها. ومن ثمار هذه المراقبة وتلك الخشية أنه يمتنع عن المعصية حتى لو توفرت له أسبابها ووسائلها، فإن ضعف أمام شهوته - كما ورد فى الحديث: (لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن. ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن)- فإنه يسارع إلى التوبة حتى لو عوقب فى الدنيا.

٥- هذه الأحكام تخضع - فى تنفيذها من قبل المكلفين بها - لمراقبة أعلى من مراقبة الدنيا، هى مراقبة العليم الخبير؛ ولهذا يخشى المؤمن هذه المراقبة، ولو تفلت من مراقبة الدنيا. وهذه الميزة أو الخاصية مرتبطة بتلك التى قبلها تمام الارتباط؛ فطالما أن الله سبحانه وهو الرقيب على كل شيء سوف يحاسب على كل كبيرة وصغيرة من قول أو فعل، وطالما أن لكل إنسان كتابا تسجل فيه كافة أحواله حتى خلجات نفسه فإن الوازع الدينى حينئذ يكون هو العامل الحاسم فى تنفيذ أحكام هذا الفقه الذى أنزله الله عز وجل، أو الذى يرجع فى أصوله إلى وحيه تعالى. ومن هنا ندرك أهمية التمييز بين الحلال والحرام تلك الفكرة التى تبدو جلية واضحة فى أحكام الفقه الإسلامى والتى تهدف إلى تأسيس هذا الوازع فى ضمير الإنسان، فمتى استقر الوازع الدينى فى قلبه فإنه لن يهتم إلا بصلته بالله عز وجل أولا وقبل كل شيء، فإذا أمر الله بفعل التزم الإتيان به سواء رضى الناس أم

سخطوا. وإذا نهى الله عن فعل ابتعد عنه أيضا بغض النظر عن موقف الناس من ذلك الفعل، بل إن الأمر قد يصل إلى أبعد من ذلك فلو أن له عند آخر حقا معينا فحكم له القاضى بأكثر من هذا الحق فإنه على الرغم من صدور حكم القضاء لن يأخذ أكثر من حقه؛ بمعنى أنه يأخذ القدر المستحق له بالفعل، دون سواه بغض النظر عن حكم القضاء إذ القضاء فى حقيقته لا يحل حرامًا ولا يحرم حلالاً، بل المدار فى كل أحوال الإنسان المتدين على مراقبة الله عز وجل الذى فصل الحلال والحرام. ومن ناحية أخرى فإنه بناء على هذا الاعتبار - الوازع الدينى - كان اهتمام الفقه الإسلامى بالجانب الخلقى اهتمامًا بالغًا نلمس ذلك فى كثير من تطبيقات هذا الفقه العظيم.. ويكفينى فى هذا المقام أن أشير إلى فكرة الإخاء تلك الفكرة التى تعتبر فى نظرى من أهم المبادئ الإسلامية التى لها أعظم الأثر فى تنظيم أحكام الفقه الإسلامى على اختلاف أنواعها: فى مجال العبادات، والمعاملات وأحكام الأسرة، بل والعلاقات الدولية والشئون الاقتصادية. فالإخاء يعنى رابطة من شأنها أن تثير الحب والتضامن وما يترتب عليها من بر وتعاون، كما أنها تتنافى مع البغضاء والعقوق والأنانية فضلاً عن البغى والظلم والعدوان.. هذا فى الأخوة الإنسانية، فكيف بالأخوة الدينية، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ ؟ (١)

٦- عالميتها: وينبغى أن تكون هذه حقيقة مسلمة؛ فقد جاءت شريعة الإسلام خاتمة الشرائع الإلهية، حيث لن تحتاج البشرية بعد هذا إلى نبى، وفى ذلك يقول الله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ ومما نلاحظه فى هذا المجال أن الله تبارك وتعالى أنزل القرآن العظيم الذى هو أصل التشريع الإسلامى معجزة أبدية خالدة، برهانًا على صدق نبينا محمد ﷺ. وبما أن الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع فإنه سبحانه وتعالى تعهد بحفظ برهانها ودليل صدق صاحبها عليه الصلاة والسلام، وذلك فى قوله عز وجل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾.

من الطبيعى إذن أن تكون الشريعة الإسلامية شريعة عالمية وكذلك الفقه الإسلامى تبعا لعالمية الشريعة وخلودها، وبرهان ذلك الحقائق العملية المشاهدة التى لا مجال لإنكارها

---

(١) وراجع: مبادئ الفقه الإسلامى: للدكتور يوسف قاسم ص ٣٤ وما بعدها. والمدخل لدراسة الفقه الإسلامى: للدكتور أنور دبور: ١٥- ٢٦.

فضلاً عن النصوص القرآنية ذاتها وفعل رسول الله ﷺ المتمثل فى رسائله إلى ملوك الأرض وأمرائها.

أما عن الحقائق العملية: فإننا نشاهد، والتاريخ يشهد مدى انتشار الإسلام الحنيف بتعاليمه الشاملة فى أرجاء المعمورة، وما من بقعة حل فيها إلا وكان أهلها يرحبون بتطبيق الأحكام التى جاء بها الإسلام. على أن قوة الإسلام فى انتشاره وترسيخ معالم حضارته الروحية قد تضاعفت بفعل مقوم إنسانى آخر هو تنوع السلالة التى دخلت فى الإسلام، فهو لم يكن منذ أيامه الأولى دين عنصر أو جنس أو سلالة معينة من الناس، وإنما جمع الناس وألف بين قلوبهم وساوى بينهم على أساس من ترابط الأخوة الإسلامية والتكافل الإنسانى بين الأبيض والأسود وغيرهما من العناصر المختلطة الدماء حين انتشر بعيدًا عن شبه جزيرة العرب، فكانت - ولا تزال - المفاضلة بين الناس بالتقوى والعمل الصالح، لا بالجاه والمال. وهذا ليس مجرد إرسال للكلام وإنما هى الحقائق المدعمة بالدليل والبرهان، فقد كان من أجلة أصحاب محمد ﷺ رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، وغير العرب منهم كثيرون؛ مثل (سلمان الفارسى، وبلال الحبشى، وصهيب الرومى) رضى الله عنهم أجمعين. وإذا نظرنا إلى أكابر الفقهاء والمحدثين وعلماء التفسير فيما بعد عصر الصحابة نجد أن غير العرب منهم ليسوا بالقليل؛ فالإمام أبو حنيفة النعمان من أصل فارسي وله منزلة عالية فى الدين والفقه، والإمام البخارى رحمه الله الإمام القدوة فى علم الحديث وكتابه الذى انتشر فى أرجاء المعمورة وتلقته الأمة بالقبول وفيه ما يزيد عن سبعة آلاف حديث صحيح هو (صحيح البخارى) من بخارى والإمام مسلم من نيسابور إحدى مدن خراسان جمع ثانى الصحيحين فى السنة ذلك الكتاب المشهور (صحيح مسلم). والعلامة ابن حزم الظاهرى عالم الأندلس فى عصره فى كثير من العلوم وصاحب مذهب يعتمد على فقه الكتاب والسنة وله مؤلفات عظيمة فى الفقه وأصول الفقه والعقيدة مثل: المحلى، والإحكام، والفصل فى الملل والأهواء والنحل والفيلسوف الفقيه الأصولى أبو حامد الغزالى المولود فى مدينة بخراسان له أكثر من مائتي كتاب ومقالة ورسالة، ثم الإمام القرطبى الأندلسى وكتابه المشهور (الجامع لأحكام القرآن) وغير هؤلاء كثيرون رضى الله عنهم ونفعنا بعلمهم.

وأما عن النصوص: فقد أكد القرآن الكريم فى أكثر من آية أن رسالة محمد ﷺ هى رسالة عامة لجميع الناس، يقول الله عز وجل: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ وندرك ذلك أيضًا من مخاطبة الله تعالى لرسله عليهم الصلاة والسلام وتكليفهم بالرسالة والتبليغ إلى أقوامهم فكل منهم كان يقول لقومه: ﴿إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ وأما محمد ﷺ فيأمره ربه بأن يقول: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ . ويزيدك تأكيدًا ويقينا فعل الرسول محمد ﷺ وبيانه؛ حيث أرسل عليه الصلاة والسلام كتبًا إلى ملوك الأرض وأمرائها يدعوهم فيها إلى كلمة سواء هى كلمة التوحيد، فقد أرسل النبى ﷺ إلى المقوقس بمصر وإلى النجاشى بالحبشة وإلى أمراء البحرين واليمامة وعمان وغيرهم، كما أرسل إلى كسرى عظيم فارس وإلى هرقل عظيم الروم.

٧- غايتها تنظيم علاقة الفرد بربه - وذلك بأحد قسميها الرئيسين، أعنى (العبادات)- وكذلك تنظيم الحياة الخاصة والعامة لكل مسلم، كما يتضح من أحكام المعاملات، إذ من المعروف أن التشريع الإسلامى يحفظ الحق لصاحبه بلا ريب، ويبيح له استعماله كما يريد، ويحميه له من اعتداء الغير. ومن ناحية أخرى يعمل - إلى جانب ما تقدم - على أن لا يضار الغير - باستعمال صاحب الحق - ضررًا يكون أكبر من ضرر الحد من حرية صاحب الحق، فضلاً عن استعماله فى إطار ما شرع الله ورسوله.

٨-أنها تضمنت بشكل واضح عوامل السعة والمرونة؛ ولذلك وسعت العالم الإسلامى كله، على تنائى أطرافه، وتعدد أجناسه، وتنوع أعرافه وبيئاته الحضارية، وتجدد مشكلاته الزمنية، فى وجوه الحياة المختلفة. إن الشريعة الإسلامية - بمصادرها ونصوصها وقواعدها - لم تقف عاجزة فى يوم من الأيام أمام وقائع الحياة المتغيرة باستمرار، فهى منذ عصر الصحابة فمن بعدهم، وعلى مدى ثلاثة عشر قرنًا من الزمان كانت القانون أو النظام المقدس المعمول به فى بلاد الإسلام، إلى أن جاء عهد الاستعمار، فاستبدل بها تشريعاته الوضعية، وصارت هذه الأخيرة هى المهيمنة على حياتنا وقضايانا المعاصرة، فأحل بها ما حرم الله، وأبطل بها ما فرض الله [1] وإنما استطاعت الشريعة الإسلامية أن تفى بحاجات

(١) المدخل للفقه الإسلامى: للقرضاوى: ١٥١ وراجع أيضًا: المدخل للفقه الإسلامى: د. مدكور ٥٧، ٥٨.

كل المجتمعات التى حكمتها، وأن تعالج كافة المشكلات فى كافة البيئات التى حلت بها بأعدل الحلول وأصلحها، لأنها - بجوار ما اشتملت عليه من متانة الأصول التى قامت على مخاطبة العقل، والسمو بالفطرة، ومراعاة الواقع، والموازنة بين الحقوق والواجبات، وبين الروح والمادة، وبين الدنيا والآخرة، وإقامة القسط بين الناس جميعًا، وجلب المصالح والخيرات ودر المفاسد والشرور بقدر الإمكان [١] - بجوار كل ذلك قد أودعها الله مرونة عجيبة، جعلتها تتسع لمواجهة كل تليد، ومعالجة كل جديد، بغير عنت ولا إرهاق [٢].

٩- أنها صالحة لكل زمان ومكان؛ لا من حيث أصولها أو أدلتها - لأن مصدرها الوحى (كتابًا كان أو سنة) وهو لا يتغير ولا يتبدل - وإنما من حيث طرق استنباطها، فجمعت بين الثبات والمرونة كما رأينا فى الفقرة السابقة وهذا ما جعلها صالحة للبقاء، خالدة مع الزمان والمكان، تتطور إلى الخير دائمًا حسب تطور الزمان والمكان، وما يتجدد من الأحوال، والعادات، والنيات، والأعراف [٣].



(١) وددت لو استطعت عرض هذه الخصائص العامة للشريعة الإسلامية - أو استكمال ما نقص منها هنا - فيما يأتى، أو حتى فى دراسة منفردة - والله من وراء القصد. (وراجع: الخصائص العامة للإسلام: للقرضاوى: ٧ وما بعدها. وأصول الدعوة: لعبد الكريم زيدان: ٤٣).

(٢) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ١٥١ (بتصرف يسير).

(٣) فى كتاب (إعلام الموقعين): لابن القيم (ت ٧٥١ هـ): ٣/ ١ وما بعدها - الطبعة المنيرية بالقاهرة - فصل بعنوان: (فى تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد) قال عنه ابن القيم: (هذا فصل عظيم النفع جدًا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة.) ثم أورد جملاً من الأمثلة على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان. ليس هنا مجال ذكرها، أو شيء منها، فارجع إليها - إن شئت فى الموضع المشار إليه. وانظر - أيضًا - الجمع بين الثبات والمرونة فى كتاب (الخصائص العامة للإسلام): ٢٠٤ وما بعدها. وعوامل السعة والمرونة فى الشريعة الإسلامية: للقرضاوى، ص ٧٤ وما بعدها. طبعة اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية - الكويت.

أقســام الفقــه الإســلامى

جاء الفقه الإسلامى منظمًا لكل العلاقات الإنسانية، سواء فى ذلك علاقة الإنسان بربه الذى خلقه وسواه، أو علاقة الإنسان بأخيه الإنسان أو علاقة الإنسان بالمجتمع الذى يعيش فيه أو علاقة المجتمع الإسلامى بغيره من المجتمعات الأخرى فى السلم والحرب، وعلى ذلك فالفقه الإسلامى بما فيه من أحكام وبما تضمنه من قواعد قد نظم تنظيمًا شاملاً كل نواحى الحياة. وأحكام هذا الفقه يمكن أن تقسم فى جملتها إلى ثلاثة أقسام هى:

١- العبادات

٢- المعاملات

٣- العقوبات

أما فى تفصيلها فإنها ترجع إلى ثمانية أقسام أساسية [(١)]

القسم: الأول العبادات:

وهى مجموعة الأحكام التى شرعت لتنظيم صلة الإنسان بالله سبحانه وتعالى كالصلاة والزكاة والصوم والحج.. وقد شرع الله سبحانه هذه العبادات لصالح الأفراد والجماعات لأن الله جل شأنه غنى عن العالمين لا تنفعه طاعة ولا تضره معصية وإنما ثمرة العبادة تعود على المؤمنين أنفسهم؛ فالصلاة بما يسبقها من طهارة البدن والثوب والمكان تجدد فى ذهن المرء ذكرى الله الواحد الأحد خمس مرات فى اليوم والليلة وتقربه إليه، ثم إن أداءها فى جماعة يترتب عليه تدعيم رابطة الأخوة بين المؤمنين. والزكاة حصة مقدرة من مال الأغنياء فرض الله عليهم إخراجها حقًا ثابتًا لمن يستحقها من الفقراء والمساكين وغيرهم، وهى ذات أثر عظيم فى إصلاح الفرد والمجتمع بل وفى استثمار الأموال وتنميتها، والصوم تطهير للنفس وتزكية للروح وتعود على الصبر والطاعة وإحساس للغنى بحرمان المحروم.. ويلاحظ أن هذا القسم لا مثيل له فى القوانين الوضعية لأنها لا تبحث فى علاقة العبد بالرب أو بالخالق عز وجل. وقريب منه تلك الأحكام المتعلقة بالأخلاق والآداب الإسلامية، وإن كان الفقه الإسلامى يلمسها من وجهة خاصة، أو فى مسائل فقهية معينة كأحكام اللباس والزينة والعورة والخلوة والنظر واللمس.. وما إلى ذلك.

(١) وراجع فى ذلك: المدخل للفقه الإسلامى: د. مدكور ص ٤٧ - ٥٨ والمدخل لدراسة الفقه الإسلامى: د. دبور: ٣٧-٤٨ .

القسم الثاني: أحكام الأسرة:

وهى مجموعة الأحكام التى تنظم الأسرة من بدء تكوينها، بل إنها تبين الأحكام الخاصة بالإنسان من حين ولادته - وربما قبل ولادته كالأحكام الخاصة بالجنين وباختيار الزوجة الصالحة - إلى حين وفاته، وتقسيم تركته بين ورثته الشرعيين. وهذه المجموعة من الأحكام هى التى تسمى أحيانًا بالأحوال الشخصية، وهى أحكام الزواج والطلاق والنفقات والحجر والولاية والمواريث والوصية والوقف.

القسم الثالث: أحكام المعاملات المدنية: (القانون المدنى)

وهى مجموعة الأحكام التى يقصد بها تنظيم علاقات الأفراد الناشئة عن المعاملات فيما بينهم، كالبيع والإجارة والرهن والشفعة والحوالة والكفالة، ومن ثم كان كلام الفقهاء عن معاملات الناس وصلاتهم المالية، وعن أهلية الشخص وولايته وما يعرض لهما، كما عنوا بالشركات وشروط تكوينها وأحكامها، وتكلموا عن المدين المعسر والمفلس والتضمين.. إلخ.

القسم الرابع: الأحكام المالية والاقتصادية:

ويراد بها مجموعة الأحكام التى تنظم كيفية اكتساب الأموال وكيفية إنفاقها والعلاقات المالية بين الأفراد والدولة وبين الأغنياء والفقراء، كما تتعلق بتنظيم بيت المال وبيان موارده، وما إلى ذلك مما يتعلق بالسياسة المالية، والتى بدأ التأليف فيها مع بداية التأليف فى الفقه الإسلامى، مثل كتاب (الخراج) لأبى يوسف و(الأموال) لأبى عبيد.. وغيرهما.

القسم الخامس: أحكام الجناية والعقوبة: (القانون الجنائى)

وهى مجموعة الأحكام التى شرعت لحفظ حياة الناس وأعراضهم وعقولهم وأموالهم وتطهير المجتمع من الجرائم، فالقصاص شرعه الله لحفظ الأنفس وحمايتها من أى اعتداء قد يقع عليها. والحدود شرعها لحفظ الدين والأعراض والأموال والعقول والنظام العام. كما شرع التعازير للعقاب عن كل الأفعال التى من شأنها الإضرار بالفرد أو المجتمع والتى ليس لها عقاب محدد فى التشريع الإسلامى، وإنما تركت لاجتهاد أولى الأمر من العلماء والحكام، بحيث يقررون العقوبات الرادعة والزاجرة فى أى زمان ومكان، والتى قد تختلف باختلاف الجريمة وحال مرتكبيها وآثارها على الفرد والمجتمع.

القسم السادس: أحكام المرافعات (قانون المرافعات):

وهى مجموعة الأحكام التى شرعت بشأن التقاضى ورفع الدعاوى والشهادة ويقصد بهذه الأحكام تنظيم الإجراءات ووضع الضوابط واللوائح التى تؤدى إلى تحقيق العدالة بين الناس حتى يأخذ كل ذى حق حقه.

القسم السابع: الأحكام الدستورية والإدارية:

وهى مجموعة الأحكام التى تنظم علاقة الحاكم بالرعية، وذلك مثل اختيار الولاة وما يشترط فيهم، وبيان حقوق ولى الأمر على الرعية وحقوق الرعية على ولى الأمر، إلى جانب الأحكام الخاصة بالشورى والعدل والمساواة، وهذا القسم بحثه الفقهاء السابقون فى أبواب السياسة الشرعية أو الأحكام السلطانية.

القسم الثامن: الأحكام الدولية:

وهى مجموعة القواعد التى تنظم علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول فى حالتي السلم والحرب فكانت كتاباتهم فى السير والمغازى، وكان كلامهم عن أحكام الجهاد والأسرى والغنائم والمعاهدات والجزية.. إلى غير ذلك من الأحكام التى تقابل القانون الدولى العام.

هذه هى التقسيمات العامة للموضوعات التى عالجها الفقه الإسلامى، وهى كما ترى شاملة للأحكام التى يحتاج الناس إليها فى حياتهم، بل إنها فى الواقع: قد اشتملت على أحكام العبادات التى لا تعرفها القوانين الوضعية. وقد يقول قائل إن هذه الأقسام الثمانية لم نر فيها أثرًا يذكر للقانون التجارى والبحرى والجوى والزراعى وقانون العمل مثلاً.. والجواب عن ذلك سهل ميسور، فالقانون التجارى -على سبيل المثال بمعناه المصطلح عليه يندرج ضمن ما ذكره الفقهاء فى قسم المعاملات المدنية حيث تكلم الفقهاء عن البيع والخيارات، وعن السلم والشركات وعن المضاربة وعن غير ذلك من المعاملات التجارية. وكذلك القول بالنسبة للقانون البحرى؛ ذلك أن الفقهاء تكلموا عن السفن البحرية وعن القواعد التى تحكم سيرها وعن أحكام التصادم وعن ضمان ما قد يترتب على ذلك وغيره من خسائر.

أما عن قانون العمل فهو عبارة عن القواعد التى تحكم العلاقة بين العامل ورب العمل، وقد تكلم عنها الفقهاء عند الكلام عن إجارة الأشخاص فى القسم الخاص بالمعاملات.

وأما ما يسمى بالقانون الزراعى والقانون الجوى فكلاهما حديث النشأة جدًا وقد تكلم الفقهاء عن المساقاة والمزارعة وما يتعلق بها. ومع ذلك فإن القواعد العامة فى الفقه الإسلامى لا تمنع فى نظرنا من وضع القواعد التى تحكم وتنظم هذه العلاقات فى حدود إقرار الحق والعدل، والمبادئ الكلية للتعامل فى التشريع الإسلامى.



تطور الفقه الإسلامى، ومراحل هذا التطور

كان على الفقه الإسلامى أن يرتبط بالحياة الإسلامية، ويمضى معها فى رحلتها الطويلة يتابع ما يجد من قضايا، وما يستحدث من مسائل ونوازل، فيجد لها حكمًا مستمدًّا - أو مستنبطًا - من الشريعة، حتى لقد بلغ الأمر بالفقهاء أن افترضوا مسائل لم تكن واقعة على عهدهم، وربما لم تقع بعد، ومع ذلك قدروها أو افترضوها، وأجابوا عليها، وإن اختلفت إجابتهم فى مثل هذه المسائل وغيرها، تبعًا لاختلاف الملحظ، والفهم للنصوص.

ونحن - المسلمين - لا ننتظر أن تكون الشريعة مفصلة لكل شيء، ولا أن تكون سجلاً لما كان، وما هو كائن، وما يكون.. وإنما حسبها أن تكتفى بالخطوط العريضة - أو بالكليات - فى بعض الأمور، خاصة ما كان منها مرتبطًا بظروف الحياة، وتطورات البيئة، أما فيما يتعلق بشئون العقيدة، ومسائل العبادات، فقد فصلتها؛ حتى لا تدع شيئًا من ذلك قابلاً لزيادة أو نقصان.

والحق يقال: لقد تحرك الفقه الإسلامى فى مد متتابع لينهض بواجبه، ويؤدى رسالته، تحرك على يد أعلام الصحابة والتابعين، وازدهر باجتهاد الأئمة الأربعة، ومن اجتهد مثلهم - ممن سبقهم، أو عاصرهم، أو أتى بعدهم - فهؤلاء لم يتوقفوا عن الاجتهاد لاستنباط الأحكام من واقع ما نزلت به الشريعة الغراء. ولو لم يفعلوا ذلك لتحجرت الحياة الإسلامية، وأصبحت لا تواكب زحف الحياة المتحرك، ولأصيب الفقه الإسلامى - فى الوقت نفسه - بالعقم والجمود.

وأستطيع - بعد هذا الإجمال - أن أقول: درج بعض الباحثين على تقسيم أطوار التشريع - أو الفقه - الإسلامى، بحسب مراعاة النشأة والتطور، والقوة والضعف إلى أطوار خمسة: وهى:

طور التشريع.

وطور تأسيس الفقه.

وطور النهضة الفقهية وقيام المذاهب وتدوين الفقه والحديث.

ثم طور التقليد وسد باب الاجتهاد.

ثم الفقه فى العصر الحاضر.

وذهب آخرون - فى تقسيمهم للفقه - إلى مراعاة الأحداث السياسية والاجتماعية؛ فقسموا الأطوار التى مر بها الفقه أو التشريع إلى خمسة أطوار، هى:

عصر التشريع - عهد الخلفاء الراشدين.

ثم عصر صغار الصحابة وكبار التابعين إلى أوائل القرن الثانى الهجرى.

ثم عصر الاجتهاد وتأسيس المذاهب الفقهية من أول القرن الثانى حتى منتصف القرن الرابع.

ثم عصر التقليد من منتصف القرن الرابع حتى سقوط بغداد سنة ٦٥٦هـ، وتمتد هذه الفترة حتى آخر القرن الثالث عشر الهجرى.

ثم عصر النهضة الفقهية الحديثة بما فيها من دراسات فقهية مقارنة ومؤتمرات وندوات فقهية ومحاولات لتقنين الفقه الإسلامى.

وهناك تقسيم ثالث، وهو: طور التشريع، فطور الاجتهاد - الذى ظهرت فيه المذاهب الفقهية، وتحددت سماتها المنهجية أو طرائقها فى الاستنباط، كما دونت فيه السنة، وصنفت أشهر كتب الحديث (الصحاح والمسانيد).

ثم طور التقليد الذى جاء بعد أن استقرت المذاهب.

وأخيرًا الفقه فى العصر الحديث.

وأنا أميل إلى هذا التقسيم الأخير، ومن ثم اتبعته. وفى رأيى أنه لا ضرورة لفصل الدور التأسيسى للفقه عن النهضة الفقهية وقيام المذاهب، كما فى التقسيم الأول. وأرى - أيضًا - أن لا مبرر لفصل عهد الخلفاء الراشدين عن عهد صغار الصحابة وكبار التابعين، ثم فصلهما عن طور ازدهار الفقه الإسلامى - الذى امتد حتى منتصف القرن الرابع تقريبا - بمقتضى التقسيم الثانى؛ وذلك لأن الحاجة إلى استنباط الأحكام قد ظهرت عقب وفاة الرسول ﷺ، وبلغت ذروتها - حقيقة كانت أو افتراضًا، وهو ما عرف بالفقه الافتراضى أو التقديرى - فى القرنين الثانى والثالث الهجريين، ويقابل هذا ما أسميته بطور الاجتهاد. فلما استقرت المذاهب الفقهية، ووضحت أصولها، ومصادرها - وهما بمعنى واحد - وصنفت الكتب الفقهية فيها، وأشيع أن باب الاجتهاد قد أغلق، جاء طور القيام على المذاهب وتأييدها، وسادت روح التقليد، والتعصب المذهبى البغيض، الذى حمل معه

نذر الشر، وبواعث تفكك الأمة الإسلامية [١]، إلى أن كانت النهضة الحديثة فى الفقه الإسلامى، لمواكبة حركة التوسع فى القانون الوضعي وسيطرته على أنظمة الحكم وأساليبها.

عود على بدء، أقول: مر الفقه الإسلامى بأطوار متعاقبة:

(١) طور التشريع.

(٢) طور الاجتهاد.

(٣) طور التقليد.

(٤) الفقه فى العصر الحديث.

فلنلق الضوء على كل طور من هذه الأطوار كل على حدة، على الرغم من أن النظرة الموضوعية توضح لنا أنها فترات متداخلة متشابكة، وحلقات متصلة متلاحقة، لكن لكل فترة منها سمات عامة تغلب على بعضها، وتميزها عن غيرها تمييزًا عامًا:

أولا: طور التشريع:

وهو ما يمكن أن نطلق عليه عصر البعثة المحمدية، أو عصر الوحى الذى بدأ بمبعث رسول الله ﷺ، وانقضى بلحاقه عليه السلام بالرفيق الأعلى، وعدته (هذا العصر) ثلاث وعشرون سنة؛ منها ثلاث عشرة بمكة، والسنوات الباقيات - نحو عشر سنين - قضاها ﷺ بالمدينة.

ومن المعروف أن الدعوة الإسلامية فى مكة كانت - فى أكثرها - متجهة إلى الجانب العقائدى - عبادة الله وحده، ونبذ عبادة الأصنام والأوثان، والإيمان بالبعث، والحساب، ووصف النعيم والعذاب، وعرض أحوال الأمم الغابرة وما حل بهم من عقاب بسبب كفرهم بما جاءت به رسل الله إليهم.. ولم ينزل من أحكام التشريع العملية إلا النزر اليسير [٢].

(١) راجع: مقدمتي (تاريخ التشريع الإسلامي): للخضرى. و(التشريع والفقه فى الإسلام تاريخًا ومنهجًا): لمناع القطان، طبعة. سنة ١٣٩٦ هـ-١٩٧٦ م. والاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث ص ٢٢، ٢٣.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: (الدعوة الإسلامية فى عهدها المكى: مناهجها وغايتها): للدكتور رءوف شلبى. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م ففيه دراسات جيدة عن الدعوة الإسلامية فى هذه المرحلة.

فلما كانت الهجرة المباركة، ووجد الإسلام أنصاره، وداره، وقامت الدولة الإسلامية - من المهاجرين والأنصار - بدأ نزول الأحكام العملية، وبدأ التشريع الإسلامى بمعناه الكامل، وقد سايرت نشأته نشأة الدولة الوليدة؛ ينمو بنموها، حيث كان نزوله منجمًا، وأكثر أحكامه على التدرج، وكان فيها الناسخ والمنسوخ، مراعيًا فى ذلك أمرين:

أحدهما: أن حملة هذا التشريع الأولين كانوا - فى معظمهم - أميين؛ لا يكاد يعرف القراءة والكتابة منهم إلا قليل بعدد أصابع اليد أو يزيدون قليلاً، وجل اعتمادهم على الحفظ والاستظهار، فكان من نعمة الله عليهم، ورحمته بهم، أن ينزل التشريع منجمًا، وفى مناسبات معينة، وحوادث معروفة؛ حتى يعين ذلك على حفظه، وتثبيته فى النفوس.

والثاني: أن ما يصلح للدولة فى أول تكوينها، وحداثة عهدها، قد لا يصلح البعض منه لها، بعد أن تبلغ أشدها، ويستقر أمرُها، ولا لمن يدخلون بعد ذلك تحت سلطان هذه الأحكام من الأمم الأخرى؛ فكان لا بد من التغيير بالتخصيص أحيانًا، وبالنسخ أحيانًا حتى إذا استقر أمر الدولة، وأرسيت قواعدها، اكتمل تشريعها، وأحكمت أحكامه.. وسنعود لهاتين المسألتين (خصائص المكى والمدنى، وحكمة نزول القرآن منجمًا) بتفصيل أكثر فيما بعد. وكان الفقه فى هذا الطور لا مصدر له سوى الكتاب والسنة؛ فالوحى ما يزال ينزل على رسول الله ﷺ بالتشريع الإسلامى، وما نزل به الوحى - من الأحكام الفقهية - نوعان عظيمان:

أحدهما: من شأنه ألا يتأثر - كثيرًا - باختلاف البيئات والأعراف والعادات، وتجدد الأحداث وتقلب الظروف. وهذا قد قررت أصول مسائله، وفُصلت أحكامه تفصيلاً وافيًا، ومع هذا كان تفصيلا يفسح الطريق للاجتهاد، إذا دعا داعيه، لكنه فى حدود النص، وعدم المساس بما نص عليه، وإنما فى مثل شروط الصحة، والرخص، وفى (ما كان ظنى الثبوت أو ظنى الدلالة من نصوص الكتاب والسنة، وهو كثير) [1] كما سيأتى.

وأما الآخر: فهو ما من شأنه أن يتأثر تأثرًا ملحوظًا بالعوامل التى أشرت إليها. وهذا كانت له القواعد الكلية المرنة التى تصلح لكل زمان ومكان وبيئة، وتتسع لحاجات الناس، وتفتح للاجتهاد فى أحداثها بابًا واسعًا [2].

(١) أصول التشريع الإسلامى: للأستاذ على حسب الله: ص ٨٧ وانظر أيضًا ص: ١٤٠ منه.
(٢) انظر مثلاً: موسوعة الفقه الإسلامى: ١/ ٢٣والمدخل للفقه الإسلامى: لمدكور ٢٠٤-٢٠٧ والمدخل لدراسة الفقه الإسلامى: لدبور ٢٢٣-٢٢٥.

هذه الأحكام بنوعيها إنما شرعها الله سبحانه وتعالى لمصالح العباد تفضلا منه، وتقوم على تحقيق سعادتهم فى الدارين، وتدور مقاصدها على الضروريات: التى لا غنى عنها بحال، لإقامة مصالح الدين والدنيا، حتى إذا فقدت اضطربت هذه المصالح، وانتشر الفساد وساد الاضطراب. وعلى الحاجيات: التى تكفل التوسعة على الناس، ورفع المشقة عنهم، ويؤدى فقدانها إلى الاضطراب، غير أنه لا يبلغ ما ينشأ عن فقدان الضروريات. وعلى التحسينيات: التى تكفل الأخذ بمحاسن العادات، وتجنب ما تنبو عنه الفطرة السليمة (١).

ومما لا شك فيه أن التشريع الإسلامى قد استبقى ما هو محمود من عادات العرب، وأخلاقياتهم وأما ما هو ممقوت فقد سلك معه سنة التدرج، والأخذ بالحسنى، وتربية النفوس بالهوينى، وتلك هى الطريقة المثلى التى تمهد للدخول فى الإسلام، والرضا بكل ما جاء به (٢).

ولا غضاضة على هذا التشريع، إن هو أقر عادات محمودة صالحة للبقاء، أو كانت فيها آثار الشرائع الإلهية السابقة، فذلك من كماله، ومن أفضل محاسنه. على أن ما أبقاه الإسلام اكتسب أهمية من إقرار الإسلام له، لا لكونه كان عرفًا جاهليًا صالحًا. فإن صلاحيته صفة اعتبارية أضفاها عليه الإسلام، بإقراره وعدم إلغائه.. فما لحق الرسول صلوات الله وسلامه عليه بالرفيق الأعلى، حتى أتم الله دينه، وأحكم تشريعه. قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (٣).

ثانيا: طور الاجتهاد:

وأعنى به العصر الذى ظهر فيه الاجتهاد، ولم يختف فى وقت منه اختفاء متفقًا عليه؛ وقد تجمعت عدة مظاهر ميزت هذا الطور عن السابق له واللاحق، وبيانها فيما يلى:

المظهر الأول: اجتهاد فقهاء الصحابة والتابعين - كبارهم وصغارهم - رضوان الله عليهم جميعًا؛ فالصحابة كانوا يشاهدون الوحى والتشريع، سواء أكان فى العبادات أم

(١) راجع الإحكام: للآمدى: ٣/ ٣٩٤ - ٣٩٦ والموافقات: ٢/ ٣ وما بعدها وأصول التشريع الإسلامى: ١٤٣-١٤٥.

(٢) راجع - على سبيل المثال -: (تفسير القرآن العظيم) لابن كثير: ١/ ٢٥٥، ٤٩٩، ٢/ ٩١ -٩٧ طبعة دار إحياء الكتب العربية. والدعوة الإسلامية فى عهدها المكى: مناهجها وغاياتها (: ٥٤٧ - ٥٥٢ (الطبعة السابقة).

(٣) وراجع: الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: للمؤلف ص ١٢ ومصادرها والوسطية أو (التوازن) والواقعية فى كتاب: الخصائص العامة للإسلام: ١١٩، ١٤٩ وما بعدها.

فى المعاملات. وكانوا - بلا ريب - يرون فى رسول الله الأسوة لهم فيما يفعل، فهم يجتهدون فى التمثل به فى القيام بشعائر الدين، وفى الامتثال لأوامر الوحى ونواهيه بقدر ما يستطيعون، دون أن يتساءلوا عن أن المأمور به فرض أو واجب أو سنة أو مندوب إليه، وعن كون المنهى عنه حرامًا، أو مكروهًا. صحيح أنهم أدركوا تفاوت ما يطلب القرآن والسنة الإتيان به بنصوصهما الآمرة، وكذلك تفاوت ما يطلبان الكف عنه بنصوصهما الناهية؛ لهذا وجدوا أنفسهم أمام مطلوبات ومنهيات تختلف - قيمة وخطرًا - اختلافًا كبيرًا، بحسب ما تؤدى إليه من حفظ مصالح الفرد والمجتمع، ورغم هذا لم يحددوا كلاًّ من هذه المراتب، والفرق بين أحدها والآخر، سواء فى ذلك الأوامر والنواهى، وإن أخذوا فى بيانها، لكن هذا البيان لم يتجاوز إلى تحديد المصطلحات الفقهية، ذلك التحديد الذى لم يوجد إلا فى مرحلة ازدهار الفقه الإسلامى، والعناية بتدوينه [1].

- المهم أنه لما لحق ﷺ بالرفيق الأعلى، انقطع الوحى، ولكن الحوادث متجددة، والنوازل تنزل بالمسلمين، وليس لها حكم منصوص عليه فيما نزل به الوحى، فكان لا مناص من الاجتهاد لاستنباط أحكام لها تتمشى مع روح الشريعة ومقاصدها، ذلك أنه بعد تولى أبى بكر خلافة المسلمين ظهرت حركات الردة (مدعى النبوة، ومانعى الزكاة..) وبدأ الصحابة يتفرقون فى الجهاد للقضاء على المرتدين من ناحية، ولفتح العراق والشام - أو لنشر دين الإسلام - من ناحية أخرى. ثم ازداد تفرقهم فى عهد عمر حينما تم فتح العراق والشام ومصر، وأخذ المسلمون يقيمون فى الأمصار الإسلامية - التى دخلها الإسلام - وأرسل عمر إلى كل مصر من هذه الأمصار الأمراء والولاة، لا سيما من تتوافر فيه صفتا الفقه والعلم، وعن هؤلاء انتشر الفقه الإسلامى فى تلك الأمصار، ثم امتد نوره فى الآفاق بعد ذلك. وبعد عهد عمر كانت الفتن والحروب الداخلية التى انتهت بمقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وعقب تولى على بن أبى طالب كانت واقعتا الجمل وصفين، اللتان ما إن انتهتا - خاصة الموقعة الثانية بين على ومعاوية - حتى خلفتا وراءهما أحزابًا سياسية كبرى، وكثر الكلام فى السياسة حول مشكلة الإمامة، وتعددت الفرق

(١) انظر: محاضرات فى تاريخ الفقه الإسلامى (عصر نشأة المذاهب): للدكتور محمد يوسف موسى، طبعة معهد الدراسات العربية: ص ١٥٢ وما بعدها.

والأحزاب التى اتخذ بعضها طابعًا دينيًا، بينما غلب على البعض الآخر الطابع السياسى.

ومن ناحية أخرى اتسعت الرقعة الإسلامية بعد الفتوحات الإسلامية، وكانت لكل هذه الأحداث العظيمة - السارة منها والمحزنة - آثارها البالغة فى تطور حركة الفقه الإسلامى، ومصادره؛ حيث وجد من يتحدث عن الإجماع، والقياس على أنهما مصدران من مصادر الفقه، وإن كانا قائمين على الكتاب والسنة، إلا أنه طرأ النزاع فيهما فى هذه المرحلة نفسها، وبلغ أشده فى المرحلة التالية (كما سيأتى بيانه).

إذا كان من الضرورى أن يثبت التشريع الإسلامى أنه صالح لكل زمان ومكان، ولا يتأتى ذلك إلا بمواجهة هذه الأحداث الناجمة عن تغير وجه الحياة الإسلامية؛ السياسية، والاجتماعية، والأخلاقية [1]. على الرغم من أن الصحابة - بوجه عام - كغيرهم ممن أتوا بعدهم من جملة المسلمين؛ منهم العامة الذين لم يعرفوا بفقه، ولا رواية، وإذا نزلت بأحدهم نازلة سأل فيها أهل الذكر. وبالإضافة إلى ذلك فإن كثيرًا من الصحابة - كما يذكر ابن حزم - كان يشغلهم البحث عن مصادر رزقهم فتفوتهم بعض أحاديث النبى ﷺ [2] ومنهم أهل الرواية والفتيا [3]، وهؤلاء كانوا إذا نزلت بهم نازلة، فإن كان عندهم فيها نص قرآن أو سنة أخذوا به، وإلا اجتهدوا فى استنباط حكم لها من واقع مقررات الشريعة الكلية، أو مبادئها العامة، فإن اتفقت كلمتهم كان ذلك إجماعًا، يجب على الكافة أن يأخذوا به [4].

اجتهد الصحابة رضوان عليهم -إذًا - بعد وفاة الرسول ﷺ؛ حيث أصبح الاجتهاد ضرورة؛ فقد فتحت بلاد كثيرة ودخل الناس فى دين الله أفواجًا، وامتزج العرب المسلمون بغيرهم من أهل هذه البلاد المفتوحة، فظهرت لهم عادات لم يعرفوها وتقاليد لم يألفوها، ووقعت أحداث ليس لهم بها سابق عهد، ولا يوجد لها حكم شرعى يمكن

---

(١) انظر مثلاً: التشريع والفقه فى الإسلام (تاريخًا ومنهجًا) ٩٩، ١٠٠ (الطبعة السابقة) وللموسوعة: ١/ ٢٤، ٢٥.

(٢) الإحكام فى أصول الأحكام: لابن حزم: ٢/ ١٢٥، ١٢٦ (بتصرف).

(٣) قرر ابن حزم أن الرواية جاءت عن نيف وثلاثمائة وألف صاحب، وجاءت الفتيا عن نيف وأربعين ومائة صاحب، وكان منهم المكثرون، والمتوسطون، والمقلون. (انظر: الإحكام: ٤/ ١٧٦، ٥/ ٩٢).

(٤) راجع - فى ذلك -: (الملل والنحل) للشهرستانى: ٢/ ٣٦ - ٣٨ على هامش (الفصل فى الملل والأهواء والنحل): لابن حزم طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر- سنة ١٣٩٥ هـ -١٩٧٥ م وأيضًا: الإحكام. للآمدى: ٤/ ٥٢ وما بعدها، وإعلام الموقعين: ١/ ١٧٥ وما بعدها.

تطبيقه فضلاً عمن قصد مكة أو المدينة للحج والعمرة وللتفقه فى الدين وعلوم الإسلام، فأخذ يسأل عن حكم الله فى أمور كثيرة فى الدين والدنيا معًا، لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم [١]. ويلاحظ على الاجتهاد فى هذا العصر ما يلى:

أنه كان قليلاً؛ حتى لا ينفتح باب القول فى الدين بما ليس منه، ولتحرجهم من تبعة الخطأ فى الفتوى، أو لانشغالهم جميعًا بنشر الدعوة.

عدم التعصب، فإذا اختلفوا فى الرأى ينسب كل منهم لنفسه الرأى ولا يجزم بأنه حكم الله، ولا يعتبر مخالفه آثمًا، فجميعهم يراعى مقاصد الشريعة من خلال ما ورد فى القرآن والسنة.

التواضع وتفويض العلم لله سبحانه وتعالى: فهذا أبو بكر الصديق رضى الله عنه يقول - وقد سئل عن الكلالة -: (أقول فيها برأيى فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان والله ورسوله بريئان، الكلالة من لا ولد له ولا والد) [٢] وقال عمر أيضا نحو هذا فى اجتهاد له، وكذلك ابن مسعود لما سئل عن المرأة التى مات زوجها قبل أن يدخل بها ولم يكن سمى لها مهرًا، قال: (أقول فيها برأيى: لها مهر مثلها لا وكس ولا شطط - أى: لا نقص ولا زيادة - فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان وأستغفر الله) أو قال: (والله ورسوله بريئان) [٣].

أنه كان واقعيًا: بمعنى أنهم قصروا الفتوى على المسائل الواقعية فعلا، فلا يجيبون على الأسئلة الافتراضية أو التقديرية؛ ولعل سبب ذلك أن القرآن لم يكن فى متناول كل فرد منهم، وأن السنة لم تكن قد جمعت أو دونت حتى يسهل عليهم معرفة كل الأحكام الشرعية من نصوص القرآن والسنة. ثم إن الصحابة الذين لديهم مقومات الإفتاء والقضاء قد تفرقوا فى البلاد المفتوحة للولاية والقضاء، أو لتعليم الناس أمور دينهم الجديد، أو مشاركة فى الجهاد من أجل الشهادة. . هذا مع ملاحظة أن هؤلاء كانوا قلة [٤] وعلى جانب كبير من الورع، لاسيما ما يتعلق بالفتوى، مما جعل بعضهم يحيل

---

(١) راجع: المدخل للفقه الإسلامى: ٦٩، ٧٠.

(٢) تفسير ابن كثير: (١/ ٤٦٠). وانظر أيضا: الموافقات: (٣/ ٣٨٢،٣٨٣).

(٣) راجع: المدخل للفقه الإسلامى: لمذكور (٧١، ٧٢).

(٤) حصرهم ابن حزم فى نحو مائة وخمسين ما بين رجل وامرأة، وجعل المكثرين فى الفتيا منهم سبعة، والمتوسطين ثلاثة عشر، والباقين مقلين. (راجع: الإحكام فى أصول الأحكام: (٤/ ١٧٦)، (٥/ ٩٢ -

الفتوى على غيره مهابة وورعا، وخصوصا أن عبد الله بن سبأ ومعاونيه بدأوا يفترضون مسائل لا وجود لها، ويطلبون فيها حكما، ولا يقصدون بهذا إلا تشكيك الناس وإثارة الفتن [١].

ومع ذلك فقد اجتهدوا في مسائل ليست قليلة، وكان لا بد أن يجتهدوا - كما قلنا - بعد أن انتقل زمام الحكم إليهم، وأصبحوا بحكم قيادتهم لأمور الدين والدنيا مطالبين بالفصل فيما جد من مسائل وقضايا، وذلك بالاجتهاد وإعمال الرأى لإظهار حكم الله فيها على ضوء القواعد الشرعية.

من هذه المسائل التى اقتضت اجتهاد الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ: مسألة الخلافة، وقتال مانعى الزكاة، وقتل الجماعة بالواحد، وميراث الجد مع الإخوة الأشقاء، والمفاضلة بين المهاجرين والأنصار فى العطايا وتوزيع الغنائم، وحبس العطاء عن المؤلفة قلوبهم، ومضاعفة الغرم على حاطب ابن أبى بلتعه لما أجاع غلمانه حتى سرقوا جزورًا لرجل من مزينة، فذبحوها وأكلوها، وجمع القرآن الكريم.. وغير ذلك كثير [٢].

ثم جاء عصر التابعين، وقد أخذ كبارهم الفقه عن الصحابة، وشارك بعضهم الصحابة فى الاجتهاد والفتيا فى الأمصار الإسلامية؛ لهذا كانت المصادر الفقهية فى عصر التابعين هى نفس المصادر التى كان عليها فقهاء الصحابة؛ فإذا نزلت حادثة ولم يجد التابعى فيها كتابا ولا سنة ولا إجماعا من الصحابة، نظر فى أقوال فقهاء الصحابة، وتخير منها ما يتفق وروح الشريعة. فإذا لم يتيسر له شيء من ذلك اجتهد رأيه، فإذا اجتمعت كلمتهم على حكم ما - وله مستند - كان اتفاقهم هذا حجة وإجماعا - عند الكثيرين من الأصوليين والفقهاء - خلافا لما ذهب إليه أهل الظاهر فى هذه المسألة، فهم يرون أن هذا لا يسمى إجماعا، وإن كان حقًّا وحجة كما يقول ابن حزم [٣].

---

٩٤) ودراستنا عن ابن حزم وكتابه المحلى: (٢١٩-٢٢٣). وكان ابن القيم قد ذكر أنهم مائة وثلاثون رجلا وامرأة، منهم من انصرف إلى أمر معاشه عن الاشتغال بالفقه، ومنهم من لم يتوافر عنده الذوق الفقهى أو فقه النص، ومنهم من توافر فيه هذا. وكان فيهم المكثر من الفتوى وفيهم المقل، وبينهما الوسط. راجع: إعلام الموقعين: (١/١٣).

(١) انظر: المدخل للفقه الإسلامى: (٧٧، ٧٨ ومصادرهما).

(٢) المصدر السابق: ٧٣ - ٧٦.

(٣) انظر: المحلى: ١/ ٥٤، ٥٥ طبعة المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.

ومهما يكن من أمر فإن الخلاف فى إجماع التابعين نظرى محض، مادمنا لا نعرف حكما بعينه ثبت بإجماع التابعين، والخلاف بينهم أشهر من أن يذكر؛ فقد كانت لهم أقوال متباينة فى مختلف أبواب الفقه، وفصوله، اتسع نطاقها عما كان عليه الحال فى عهد الصحابة، ثم انتقل هذا الخلاف إلى من بعدهم، وتنوعت مظاهره، أو تعددت أسبابه كما سنوضح بعد قليل. وجملة القول فإن عهد الصحابة وكبار التابعين من خير القرون، فهو عهد لم يبتعد عن عصر الرسالة، والإيمان فيه لا يزال غضا، والعقائد ما تزال راسخة، ولأحكام الدين القداسة، والمكان الأول فى نفوس المسلمين عامة.

أسباب اختلاف فقهاء الصحابة ومن بعدهم:

لقد اختلف فقهاء الصحابة فى كثير من المسائل التى كانت مجالا لاجتهادهم، وانتقل هذا الاختلاف إلى من بعدهم؛ حيث لمسنا أثره فى تمسك فقهاء المذاهب ببعض أقوال فقهاء الصحابة والتابعين فى أبواب الفقه المختلفة: ابتداءً من أحكام الطهارة فالصلاة والزكاة والصوم، مرورًا بالمعاملات وأحكام الأسرة، ثم الجنايات والعقوبات بنوعيها (التقديرية، والتعزيرية) وانتهاءً بأحكام الميراث والوصية؛ فكان اختلافهم مثلا فى العول والرد وميراث ذوى الأرحام، وفى شروط الوصية.. وغير هذا.

ويرجع اختلافهم إلى عدة أمور، نذكر أهمها فيما يلى:

اختلافهم فى فهم بعض آيات الأحكام: إما لأن دلالتها ظنية بسبب الاشتراك اللفظى بين معنيين، كالقرء فى قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ فإنه يعرف فى اللغة بمعنى الطهر وبمعنى الحيض. وإما للاختلاف فى حملها على الحقيقة أو المجاز كلمة (أب) الذى يحمل على المعنى المجازى فيشمل الجد ويأخذ حكم الأب الحقيقى فى حجب الإخوة عن الميراث. ومثل ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ هل يراد اللمس حقيقة، فيكون مجرد المس - بدون حائل - ينقض الوضوء، أم المراد المعنى المجازى فقط، وهو الوطء، وبذلك لا ينتقض الوضوء إلا بالجماع؟

اختلافهم فى حفظ السنة واستيعابها، وفهمها: ولأن السنة لم تدون بصورة تامة طوال القرن الأول الهجرى، فكان الفقيه إذا عرضت عليه مسألة يحفظ فيها سُنَّةً فإنه يقضى بها وقد تعرض الحادثة نفسها على آخر ليس عنده فيها سُنَّةٌ فيقول فيها برأيه واجتهاده. ثم وضع بعض فقهاء الصحابة وغيرهم شروطا ومقاييس لقبول الرواية أو خبر الآحاد على

وجه الخصوص، إن توفرت قبلوه وعملوا به، وإلا ردوه.

تفاوتهم فى الاجتهاد واستعمال الرأى، ودرجة توسعهم فيه، ولاسيما القياس؛ حيث وجد من الفقهاء من لا يعتبره مصدراً تشريعيًّا، ومثله الاستحسان والاستصحاب والاستصلاح أو المصالح المرسلة، وقول الصحابى، كما سنرى [١]، حتى لقد نقل عن بعضهم أقوال فى ذم القول بالرأى فى الدين، فكان لا بد أن نتيقن من وجود فرق بين الرأى المحمود والرأى المذموم [٢].

تأثرهم باختلاف البيئة والأعراف التى جدت عليهم أوجدوا هم عليها. وأيضا تغير الزمن نفسه، لذا يقال عند الاختلاف فى بعض المسائل: (إنه اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان) [٣]. ومع هذا فقد كان الاختلاف بينهم فى الفروع دون الأصول، وكان يسيرًا محدودًا؛ لأخذهم بمبدأ الشورى وتيسير اجتماعهم، وخاصة فى أيام عمر، الذى منعهم من مبارحة المدينة حتى يكونوا بمثابة جمعية تشريعية. كما أنهم كثيرًا ما تورعوا عن الفتيا، وأحالها كل منهم على غيره خشية الزلل [٤].

لكن حدث أن تَفَرَّق الصحابة بعد ذلك فى الأمصار تبعا لاتساع الفتح، وتنازعهم السياسى، وكان من آثار هذا الوضع ما يأتى:-

- انتشار رواية الحديث، والتحريف فيها.

- وجود فتاوى مختلفة، وأحكام متباينة فى الواقعة الواحدة: لاختلافهم فى فهم آيات الأحكام، ولعدم تدوين السنة، فضلا عن أن طرقهم فى البحث كانت متعددة؛ فمنهم من كان يقف عند الدلالة اللفظية للنص، ومنهم من ينظر إلى العِلَّة التى بنى عليها الحكم فيحكمها، ويقيس النظير على النظير، ومنهم من يحتكم إلى المصلحة التى جاءت لها الشريعة.

---

(١) تجد دراسة مفصلة عن ذلك كله فى رسالة الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى (للمؤلف) بمكتبتى دار العلوم، وجامعة القاهرة ١٩٨١ م.

(٢) راجع: المصدر السابق: (٣٣٦-٣٣٩) ومصادره. وأيضا: إعلام الموقعين: (١/ ٥٥ وما بعدها). والموافقات: (٣/ ٣٨٢-٣٨٥) وأصول التشريع الإسلامى: (٩٢، ٩٣).

(٣) راجع مثلا: الإحكام: لابن حزم: (٢/ ١٢٤ وما بعدها). وأصول التشريع الإسلامى: (١٠٥) والمدخل للفقه الإسلامى: (٧٦، ٧٧).

(٤) المصدر الأخير: (٧٧).

- ظهور أحزاب سياسية كبرى تحولت فيما بعد إلى أحزاب دينية، لكل منها مذهبه وطريقته في استنباط الأحكام الشرعية، كل هذا حدث بعد قبول على رضى الله عنه التحكيم فى موقعة صفين، ثم مقتله على يد أحد الخوارج، وتنازل الحسن عن الخلافة حقنا لدماء المسلمين، ورغبة منه فى الحفاظ على وحدتهم وجمع كلمتهم [١]. فقد تركت هذه الحوادث المتتالية وراءها الأمويين وفيهم الحكم، والشيعة الذين تشيعوا لعلى وآل البيت، والخوارج الذين خرجوا عليه لما قَبِلَ التحكيم بينه وبين معاوية، ثم المرجئة الذين أرجئوا أمر المختلفين إلى يوم القيامة فسالموا الجميع، وكان منهم أهل الفقه والحديث [٢].

وظلت الأسباب السابقة لاختلاف فقهاء الصحابة وراء اختلافات الفقهاء على مر العصور.. مضافا إليها:

التعارض والترجيح بين ظواهر النصوص؛ إذ الحقيقة أن أحكام الشرع غير متناقضة؛ والتعارض هو اقتضاء كل من الدليلين عدم ما يقتضيه الآخر، مثل ما روى أن النبى ﷺ كان يصبح جنبا وهو صائم، وروى أنه قال: «من أصبح جنبا فلا صيام له» فالواجب على الفقيه أن يحكم بالنسخ إن علم تاريخهما أو أحدهما، وكانا فى قوة واحدة، وإلا فإنه يرجح أحدهما على الآخر بأى وجه من وجوه الترجيح، التى وصلت - عند الآمدى - فى بعض الأقسام إلى نيف وخمسين مرجحا [٣]

اختلفوا كذلك فى صيغ العموم والخصوص، وحمل المطلق على المقيد، ودلالات الأمر والنهى، والقرائن التى تصرفهما عن الدلالة الأصلية لكل منهما، ونحو هذا.. فمثلا: الأمر الذى لم يسبق بحظر أو تحريم؛ منهم من يرى أنه يقتضى الندب. ومنهم من يرى أنه للإباحة. ومنهم من ذهب إلى أنه مشترك بين الوجوب والندب والإباحة والقرينة هى التى تعين المراد؛ ولذلك اختلفوا فى كتابة الدين على سبيل التوضيح فى قوله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ فالجمهور على أن الأمر هنا للندب والإرشاد، بدلالة قوله تعالى بعده وفى الآية التالية لها: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى

(١) راجع مثلا: مقدمة ابن خلدون: (٢/١٠٩٦).

(٢) وراجع أيضا: المدخل للفقه الإسلامى: لمدكور: (٨٠ - ٨٢).

(٣) الإحكام فى أصول الأحكام: (٤/ ٣٢٤ - ٣٩٢) وراجع أيضا الموافقات: (٤/ ٦٤٠) وما بعدها. وإرشاد الفحول: (٢٧٣) وما بعدها. وأصول التشريع الإسلامى: (٢١٠) وما بعدها. والفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: (١٦٣ - ١٧٤).

﴿أَوْتُمِنَ أَمَنَتَهُۥ﴾ على حين يرى الظاهرية أنه للوجوب [١].

كان هذا المثال للتوضيح فقط، ونظائره تحت هذا السبب من أسباب اختلاف الفقهاء كثيرة جدًا فى فروع الفقه المختلفة. وأخيرًا فإن الفقهاء يتفاوتون فى فهم أسرار الشريعة وعللها، تبعا لإختلاف عقولهم وطاقاتهم ومشاربهم، ومعلوم أن الكثير من الأحكام فى مصادر الشريعة جاءت مجملة، ويحتاج فهمها واستنباط الأحكام منها إلى شيء من الفكر والتأمل [٢].

ما موقفنا نحن من هذا الاختلاف؟

– الاختلاف فى الرأى مادام بعيدًا عن العقيدة وأصول الدين ومبادئه الضرورية، فإنه يجب ألا يكون سببا فى الفرقة والانقسام، أو مثارًا للنزاع، وبخاصة أن الفقهاء جميعا يأخذون أحكامهم من أصل متفق عليه، وإن اختلفوا فى فهم ألفاظه ومقاصده، فطبيعة البشر أنهم متفاوتون فى الفهم والقدرة على الاستيعاب، بل إن الاختلاف هنا دليل النضج الفكرى.

– ويجب أيضا أن تتسع آفاقنا وصدورنا لكل الآراء، ما دامت الغاية واحدة، وما دام الاجتهاد صَدَرَ ممن هو أهل له؛ فقد كان السلف الصالح يتحاورون أو يجادل بعضهم بعضا - بالمشافهة والمناظرة، أو بالكتابة والمراسلة - فإن توصلوا بالإقناع والحجة البينة إلى الاتفاق على شيء مما اختلفوا فيه فبها ونعمت، وإلا احتفظ كل بما يراه دون تسفيه أو تشهير، بل يعذر الواحد منهم الآخرين فيما اختلفوا فيه من آراء اجتهادية، ويحسن الظن بهم، ولسان حاله - بل هو ما صرح به أكثرهم فعلا - أن رأيه صواب يحتمل الخطأ، ورأى غيره خطأ يحتمل الصواب. أو يقول: (علْمُنا هذا رَأى، وهو أحسن ما قدرنا عليه فى اجتهادنا، ومن جاءنا بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب منا) [٣].

– وعلينا أن نعرف بأن كل ما علم من الدين بالضرورة، وكل ما كان قطعى الثبوت والدلالة لا يكون مجالا للاجتهاد ولا للاختلاف، أما ما كان مجالا للاجتهاد فهو مجال

---

(١) انظر: المحلى: (٨/ ٣٤٤) وما بعدها. وتعليقنا على رأى ابن حزم فيها إما فى الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: (٤٦٧) وإما فى دراستنا عن المحلى: (٣٥٢-٣٥٤).

(٢) المدخل للفقه الإسلامى: مذكور ص (١٢٨، ١٢٩).

(٣) راجع هذه الأقوال وما فى معناها فى رسالتنا: الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٣٠٦، ٣٠٧ وانظر أيضا: إرشاد الفحول: ٢٦٧ - ٢٦٩ .

لاختلاف المجتهدين بسبب اختلاف البيئات والفطر والأنظار، والأحكام الفقهية - فى الغالب - طريقها الاجتهاد والاستنباط؛ لذلك كانت مجالا واضحا للاختلاف. وما كان اختلاف الفقهاء بشأنها مفسدًا أو ضارًا، بقدر ما كان رحمة واسعة؛ لأن ما دام الحق غير متعين فيما كان من هذا القبيل، فالمقلد مخير فى أن يقلد من يشاء من المجتهدين، كما يخير المجتهد فى العمل بأى الرأيين المتعارضين عند العجز عن ترجيح أحد الدليلين مع الجهل بالتاريخ، وهذه التوسعة هى الرحمة المقصودة بقول القائل: (اختلاف الأئمة رحمة) [١].

ولقد رأينا المذاهب الفقهية كلها تأخذ بأقوال الصحابة عند الاتفاق، بل إن هذا هو الحد المتفق عليه فى الإجماع كما سيأتى، أما بعد عصر الصحابة فيصعب إمكانية الإجماع الذى قال به الأصوليون. أما فيما اختلف فيه الصحابة فقال أئمة الفقه بجوازا لأخذ بقول من شئت منهم. وأكثر من هذا ما قاله القاسم بن محمد: (لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبى ﷺ فى أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه فى سعة، ورأى أن خيرًا منه قد عمله. وعنه أيضا: أى ذلك أخذت به لم يكن فى نفسك منه شيء. ومثل معناه مروى عن عمر بن عبد العزيز، قال: ما يسرنى أن لى باختلافهم حمر النعم. وقال القاسم: لقد أعجبنى قول عمر بن عبد العزيز: ما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا، لأنه لو كان قولا واحدًا كان الناس فى ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان فى سعة. وقال بمثل ذلك جماعة من العلماء) [٢].

ونحن إذا تتبعنا القوانين الوضعية فى مختلف العصور لوجدناها فى الغالب تأتى بأحكام كلية، ثم يأتى الشراح فتتباين وجهات نظرهم عند تطبيق تلك الكليات على الجزئيات التى تندرج تحتها، تبعا لاختلاف أفهامهم واتجاهاتهم، وينتج عن ذلك اختلاف الأحكام وتناقضها فى الدعاوى المتشابهة، مع أن النص القانونى واحد. ومع هذا لم يقل أحد: إن مثل هذا الاختلاف بين الفقهاء فى فهم القانون مما يعيبه، فينبغى أن يكون الأمر كذلك فى فهم قواعد الشريعة وتطبيقاتها فى مختلف العصور.

بل إن اختلاف الفقهاء أمر يتفق مع طبيعة الاجتهاد، ثم إنهم جميعا يحومون حول مقاصد الشريعة، كل يبتغى الوصول إلى تحقيقها، معتقدًا أن ما ينتهى إليه جهده هو

---

(١) انظر: أصول التشريع الإسلامى: (١٠٤، ١٠٥).

(٢) الموافقات: ٤/٤٩٣ وراجع أيضا: ص ٤٩٧، ٤٩٨.

الحق، وهو قصد الشارع، الذى ضمن له الثواب على ما بذل من جهد: «إن أصاب كان له أجران، وإن أخطأ فله أجر».

ونستطيع أن نقول ونحن مطمئنون: إن شريعتنا بقواعدها الكلية تفتح مجالا قويًا ورحيبا للفكر الحر، والعمل بما يلائم مصالح الناس وإسعادهم [١].

المظهر الثاني (من طور الاجتهاد): ظهور المذاهب الفقهية:

انتقل الفقه الإسلامى - بعد عصر فقهاء الصحابة والتابعين - إلى مرحلة جديدة، هى بحق من أزهى عصوره، وإن كانت امتدادا لطور الاجتهاد - الذى نشأ كضرورة حتمية لمسايرة حاجات الناس العملية، وأقضيتهم، خاصة بعد انقطاع الوحى بوفاة الرسول ﷺ، واتساع رقعة الدولة الإسلامية - فكان هناك نصوص الكتاب والسنة، وما أثر من اجتهادات الصحابة والتابعين . . كل ذلك قد نقل إلى من بعدهم، فتدارسوه فى حلقات الدرس، التى كان على رأس كل حلقة منها شيخ، وله تلاميذ، وأصحاب . . والمناظرات على نطاق أوسع مما كان فى عهد الصحابة والتابعين؛ فكل ينتصر لطريقته، وما ذهب إليه. ووسيلتهم فى كل هذا (النقل، والمدارسة، والمناظرة) هى الحفظ والمشافهة. وقد أدى ذلك إلى ما يلى:

١- وجود الفقه الفرضى، أو التقديرى؛ وهو القائم على فرض المسائل، وتقدير الوقائع مسبقا [٢].

٢- وجود ما لم يكن موجودا من مسائل الشروط والوثائق، كما يقتضى تطور الحياة.

٣- ازدياد النقاش فى أصول الدين (عقائد، وعبادات، ومعاملات) حتى وجد ما سمى بعلم الكلام (أو علم التوحيد)، وعلم أصول الفقه.

٤- التوسع فى تفريع الأحكام ببعض الأبواب، كالوقف، وتصرفات المأذون، وأشباهها ومحصلة ذلك كله أن اتسع نطاق الفقه اتساعا عظيما. ثم كان التدوين للفقه وأصوله، حيث دُوِّنَ مذهب كل شيخ، مع ما ذهب إليه أصحابه المجتهدون، ونسب ذلك إلى الشيخ، لأنه رأس هذه الطائفة [٣]. وقد اتخذ هذا التدوين شكلين بارزين: أحدهما:

(١) المدخل للفقه الإسلامى: ١٣٢، ١٣٣ (بتصرف يسير).

(٢) انظر: ما قررته عن هذا النوع من الفقه فى الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٣٨٨.

(٣) انظر فى ذلك: تاريخ التشريع الإسلامى: للأستاذ محمد الخضرى: ١٢٣ وما بعدها، طبعة دار إحياء الكتب العربية. سنة ١٣٣٩ هـ-١٩٢٠م، وموسوعة الفقه الإسلامى: ١/ ٢٨، ٢٩.

أن يملي المجتهد مذهبه على أصحابه، أو يدون أصحاب المجتهد أقواله، ثم يطلقون اسمه على المجموعة كلها؛ تكريما له، واعترافا برياسته، كما هو الحال في مذاهب أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وداود، والطبري. الثاني: كان هناك من دونوا مذاهبهم بأنفسهم، ولم يتدخل أصحابهم في تدوينها [1]؛ مثل الأوزاعي (٨٨-١٥٧هـ) [2]، وسفيان الثوري (٩٧ - ١٦١ هـ) [3]، والليث بن سعد (٩٤ - ١٧٥ هـ) [4]وإسحاق بن راهويه [5] (١٦٦-٢٢٨ هـ) وأبي ثور (ت ٢٤٠ هـ) [6].. وغير هؤلاء من أصحاب المذاهب التي انقرضت، ولم يطل العمل بها، والتي بلغت - كما يقول الدكتور علي حسن عبد القادر -: نحوا من خمسمائة مذهب [7].

هذا يدل على أن هذه المرحلة من أزهى عصور الفقه الإسلامي، وإن كانت امتدادا - كما قلت - لطور الاجتهاد، أو مظهرا من مظاهره ففيها ظهرت المذاهب الفقهية، التي يمكن أن تصنف إلى أربع مجموعات:

الأولى: مذاهب مشهورة، كان - وما يزال - لها أتباع، وكتب حتى اليوم؛ وهي

---

(١) المصدر الأخير: ص٣١ (بتصرف).

(٢) اقرأ شيئا عنه في (وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان): لابن خلكان. مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الأولى ١٣٦٧ هـ -١٩٤٨م. وتذكرة الحفاظ): للحافظ الذهبي: ١/ ١٦٨ - ١٧٢ الطبعة الثانية ١٣٣٣ هـ. وشذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن العماد الحنبلي الدمشقي: ١/ ٢٤١، ٢٤٢ مكتبة القدسي بالقاهرة ١٣٥٠ هـ وتاريخ التشريع الإسلامي: ص ٢٦٩. (ونظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي) للدكتور علي حسن عبد القادر: ١/ ٢٧٥ - ٢٧٧ مطبعة العلوم بالقاهرة ١٣٦١ هـ - ١٩٤٢م، ومناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري (لأستاذنا الدكتور محمد بلتاجي: ٤٣٦ - ٤٧٢ طبعة لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧م.

(٣) أقرأ شيئا عنه في: الفهرست لابن النديم (ت ٣٨٥ هـ): ص ٢٢٥ طبع ليبزج سنة ١٨٧١م، وفي: وفيات الأعيان: ٣/ ١٢٧، وتذكرة الحفاظ: ١/ ١٩٠ - ١٩٣، وشذرات الذهب: ١/ ٢٥٠، وتاريخ التشريع الإسلامي: ٢٣٢، ومناهج التشريع الإسلامي ص ٤٧٦ - ٥٠١.

(٤) انظر - في ترجمته، ومكانته العلمية -: وفيات الأعيان ٣/ ٢٨٠، وتذكرة الحفاظ: ١/ ٢٠٧ وشذرات الذهب: ١/ ٢٨٥، ٢٨٦، وتاريخ التشريع الإسلامي: ٣٤٠، والإمام المصري الليث بن سعد: للدكتور عبدالله شحاته الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٦ م، ومناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري: ٥١٨ - ٥٥٢.

(٥) وفيات الأعيان: ١/ ١٧٩، وتاريخ التشريع الإسلامي: ص ٢٦٣.

(٦) وفيات الأعيان: ١/ ٧، وتذكرة الحفاظ: ٢/ ٨٧، وتاريخ التشريع الإسلامي: ص ٢٥٧.

(٧) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي: ١/ ٢٧٨، وانظر أيضا: مناهج التشريع الإسلامي: ص٤٧٧ ومراجعه.

المذاهب الأربعة، المعروفة بمذاهب أهل السنة، وأعنى بها مذهب أبي حنيفة (٨٠-١٥٠هـ) ومذهب مالك بن أنس (٩٣-١٧٩ هـ) ومذهب محمد بن إدريس الشافعى (١٥٠-٢٠٤هـ) ومذهب أحمد بن حنبل (١٦٤ -٢٤١ هـ). . وشهرة هذه المذاهب - أصولا، وفروعا - وكذلك شهرة أصحابها لا تخفى على الكثيرين من طلاب العلم وغيرهم، ومع ذلك سوف نلقى نظرة على كل مذهب منها للتعريف بشيخ المذهب، وأصول الاستنباط عنده، ودور تلاميذه وأتباعه فى نشر المذهب.

المذهب الأول: وهو مذهب الإمام أبى حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى، المولود بالكوفه سنة (٨٠هـ)، من أصل فارسى. ولما شب تلقى الفقه عن حماد بن أبى سليمان (ت١١٩هـ)، وسمع كثيرًا من علماء التابعين كعطاء بن أبى رباح، ونافع مولى ابن عمر. وكان - رضى الله عنه - معروفا بصدق المعاملة فى تجارته - إذ كان يبيع ثياب الخز بالكوفة- كما كان معروفا بحسن المواساة لإخوانه، وبحلاوة المنطق. ولما تفتحت قريحته، ونضج عقله، اتصل به كثير من طلبة العلم ومريديه، ليأخذوا عنه، ويعاونوه فى وضع المسائل، وفى الجواب عنها.

ومما يذكر لأبى حنيفة أنه رفض القضاء فى عهد الأمويين والعباسيين فجلد وسجن، ونقل عنه أنه كان يرى فى القضاء ما يعرضه لغضب السلطان إن أرضى الله، وغضب الله إن أرضى السلطان.

وقيل: إنما كان تعذيبه أيضا لأنه اتهم بالتشيع للعلويين، وعدم رضائه عن الدولة العباسية، ومن قبلها الأموية [(١)].

أصوله أو مصادره: كانت طريقته فى استنباط الأحكام ما قاله عن نفسه: (إنى آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ، والآثار الصحاح عنه، التى فشت فى أيدى الثقات. فإذا لم أجد فى كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ، أخذت بقول أصحابه من شئت، وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم. فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبى والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب [(٢)] - وعدَّ رجالا قد اجتهدوا - فلي أن أجتهد كما اجتهدوا).

---

(١) المدخل للفقه الإسلامى: لمدكور: ١٤٤ .

(٢) إبراهيم، هو: إبراهيم بن يزيد النخعى من أكابر التابعين صلاحاً وعلما وحفظا للحديث، وكان زعيم

وقال سهل بن مزاحم: (كلام أبى حنيفة أخذ بالثقة وفرار من القبح، والنظر فى معاملات الناس وما استقاموا عليه وصلح عليه أمورهم؛ يمضى الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيه على الاستحسان مادام يمضى له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به (العرف) - إلى آخر ما قال) (١).

ومن هنا يمكن أن نحصر أصول المذهب الحنفي فيما يلي:

أولا: الكتاب: وهو المصدر الذى يرجع إليه فقهاء المذاهب جميعا، فإنهم لا يختلفون عليه، وإن اختلفوا فى فهم مدلوله وإشارته وطرق الاستنباط منه.

ثانيا: السنة: وكان فقهاء الحنفية يقسمون السنة إلى سنة متواترة، ومشهورة أو مستفيضة، وآحادية ويقبلون النوعين الأول والثانى بلا شروط. أما النوع الثالث فيشترطون لقبوله عدة شروط بعضها فى الراوى، وبعضها فى لفظ الحديث ومعناه، ونذكر من هذه الشروط وتلك ما يفيدنا فى بيان موقف أبى حنيفة وأتباعه من السنة المطهرة، ولا سيما خبر الواحد - من هذه الشروط التى اشترطوها لقبول خبر الآحاد والعمل به، وبخاصة عند الأداء:

١- الإسلام والبلوغ والعقل.

٢- الضبط والعدالة.

أهل الرأى، وفقيه أهل العراق، وشيخ حماد بن أبى سليمان - شيخ أبى حنيفه - وُلِدَ النخعى سنة ٤٦ هـ وتوفى - مختفيا من الحجاج - سنة ٩٦هـ على القول الراجح، وقيل توفى سنة ٩٥هـ. والشعبى: هو عامر بن شرحبيل وُلِدَ وعاش بالكوفة، وقد أدرك جمعا كبيراً من الصحابة، فكان إماما حافظا فقيها يكره القياس والرأى، سمع عنه أبو حنيفة الحديث، وتوفى سنة ١٠٤، أو ١٠٥ هـ.

والحسن: هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصرى. ولد سنة ٢١ هـ، وكان عالما زاهداً ورعا فصيحا ثقة فقيها، حجة، شجاعاً له مواقف مع الحجاج بن يوسف الثقفى. توفى سنة ١١٠هـ ابن سيرين: هو أبوبكر محمد بن سيرين البصرى ولد سنة ٣٣هـ، وكان إمام وقته فى علوم الدين، وقد روى عن كثير من الصحابة، وروى عنه كثير من التابعين وتابعيهم، واشتهر بالورع وتعبير الرؤيا. توفى سنة ١١٠هـ.

وسعيد بن المسيب المخزومى القرشى: هو أحد فقهاء المدينة السبعة، وكان أحفظ الناس بأحكام عمر وأقضيته حتى سُمِّي راوية عمر، كما روى عن عثمان وعلى وأبى موسى وأبى هريرة، وقد اختلف المؤرخون فى سَنَةِ ميلاده (١٥، أو ١٧، أو ٢١) واختلفوا كذلك فى سنة وفاته (٩٤ أو ٩٣) للهجرة. والنص الذى رويته عن أبى حنيفة نقلته من رجال ومناهج فى الفقه الإسلامى: ٦٧، وتاريخ التشريع الإسلامى للخضرى: ٢٣١، ومناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ١/ ١١.

(١) نقلا عن المصدرين الأخيرين: الأول: الموضع نفسه، والثانى: ص ٣٦٨.

٣- أن لا يحذف الراوي من الحديث ما يتوقف عليه تمام المعنى.

٤- أن لا يعمل بخلاف مضمون روايته؛ لأن عمله بخلافه يدل على وجود ما ينسخه أو على أقل تقدير يدل على عدم تثبته منه أو معارضته بما هو أرجح منه أو نحو ذلك. فلا يعمل به؛ ولهذا ردوا حديث أبي هريرة: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعًا إحداهن بالتراب» حيث ورد أن أبا هريرة كان يغسل الإناء ثلاثًا. وردوا كذلك حديث السيدة عائشة رضى الله عنها: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل» لأنها خالفته في نكاح ابنة أخيها عبد الرحمن بن أبي بكر، وترك الراوي العمل بحديثه علة قادحة في الحديث.

٥- أن لا يكون الحديث مخالفًا لما علم من الدين بالضرورة ولا للنصوص القطعية والأصول الشرعية المتفق عليها، ولذلك رفضوا حديث: «المحرم لا يصيد حاصيا ولا قارا بدم» لمخالفته قول الله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾. وردوا كذلك ما روى أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد؛ لمخالفته قوله تعالى ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾.

٦- أن لا يكون الحديث واردًا فيما تعم به البلوى؛ أي فيما يتكرر وقوعه أمام الناس أو منهم، ويشتهر أمره بحيث يصبح الشأن في مثله أن يكون متواترًا لا آحاديًا، ولهذا ردوا حديث رفع اليدين عند الركوع في الصلاة، وحديث الجهر بالبسملة، والوضوء من مس الذكر.. وقالوا: لو كانت صحيحة لرواها عدد كثير.

٧- ألا يكون الحديث مخالفًا للقواعد العامة إذا كان راويه غير فقيه كأبي هريرة وأنس بن مالك؛ لأن عدم فقه الراوي مع مخالفة الحديث للقواعد العامة يشكك في صحة رواية الحديث، ولذلك ردوا حديث (المصراة) لمخالفته للقواعد العامة مثل: (الضمان بالمثل) في المثليات، وبالقيمة في القيميات. وقاعدة: (الخراج بالضمان)[1]. فضلا عن مخالفته - في نظرهم - ما هو أقوى منه من كتاب وسنة.

ثالثا: الإجماع: والمقصود به هنا ما أجمع المسلمون عليه، وهو المعلوم من الدين بالضرورة؛ لأنه كان يدرك معنى الإجماع فيما تواتر الحديث فيه عن النبي ﷺ، ثم فيما لم يعلم فيه خلافا بين الصحابة، وهذا لا يرجع إلى الإجماع كمصدر مستقل، فإن

(١) انظر: إرشاد الفحول: ٤٨ وما بعدها، وتجد دراسة مفصلة لهذه الشروط - أو لمقاييس النقد الخارجية والداخلية - لخبر الواحد عند أبي حنيفة في مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري: ١/ ٢٩٨- ٣١٩.

الأول مستنده هو (السنة) أما الثانى فيتبع منهج أبى حنيفة فى العمل بقول الصحابى [(١)].

رابعا: قول الصحابي: وهو في الترتيب عندهم يأتي بعد الكتاب والسنة ويقدم على القياس؛ فإن اتفق الصحابة على حكم، أو لا يعرف له مخالف منهم فهو الإجماع الذي تحدثنا عنه في المصدر الثالث. وإن اختلفوا تخير من أقوالهم ما يتفق ومقاصد الشريعة وأصولها العامة.

خامسا: الاجتهاد بالرأي قياسًا كان أو استحسانًا: إذا لم يجد فى القرآن والسنة وأقوال الصحابة - على التفصيل السابق - الحكم الشرعى في المسألة موضع الاجتهاد.

ولقد توسع أبو حنيفة في القياس والرأي إلى الحد الذي اتهم معه بأنه يرد أحاديث رسول الله ﷺ برأيه وأقيسته.

ولكن المنقول عن أبي حنيفة وأكثر فقهاء مذهبه أنه إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا جمع بينهما ممكن قدم الخبر مطلقًا، يقول أبو حنيفة فى ذلك: (كذب والله وافترى علينا من يقول: إننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج بعد النص إلى قياس؟) وكان يقول: (نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة، وذلك أننا ننظر إلى دليل المسألة من الكتاب أو السنة أو أقضية الصحابة، فإن لم نجد دليلا قسنا حينئذ مسكوتًا عنه على منطوق به) وبهذا النقل من أقوال أبى حنيفة وغيرها مما أبداه فى كثير من الفروع من تقديم السنة، ولو كانت خبر آحاد على القياس المستنبط، يترجح أن الإمام وأصحابه ما كانوا يقدمون القياس المستنبط عند تعارض الأوصاف، وتصادم الأمارات على الحديث. وأن ما قاله بعض المخرجين على مذهبه من بعده من أنه يقدم القياس على خبر الآحاد - إذا لم يكن راويه من الصحابة فقيهًا - لا تصح نسبته إليه؛ لعدم استقامة المقدمات التى تؤدى إليه، ومخالفتها للمأثور من أقواله، ولتضاربها مع الفروع المأثورة عنه [(٢)]. فثبت أنه قول محدث [(٣)].

وعلى أية حال فقد كان تشدد الحنفية فى الحديث وعدم أخذهم بخبر الآحاد الذى لم

---

(١) راجع: مناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ١/ ٣٣٤-٣٣٦ ومصادرها.
(٢) الفقه الاسلامى فى مرونته وتطوره: الشيخ جاد الحق على جاد الحق: ٦٠، ٦١ الطبعة الثانية ١٩٩٥ م.
(٣) مناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ١/ ٣١٥.

يُروه جمع من الصحابة، أو رواه أحدهم، لكن لم يكن مشهورًا عند التابعين سببًا فى توسعهم فى الاجتهاد والرأى [١].

كتبه: من أشهر كتب أبى حنيفة: (العالم والمتعلم) و (الفقه الأكبر) وله نسختان إحداهما رواية حماد ابنه - وهى التى شرحها على القارئ - والأخرى رواية أبى مطيع البلخى - وهى معروفة بالفقه الأبسط - وقد شرحه أبو الليث السمرقندى، وعطاء بن على الجوزجانى. ولأبى حنيفة - أيضا - رسالة إلى عثمان بن مسلم البتى عالم البصرة المتوفى سنة ١٤٣هـ، وهى مسألة الإرجاء [٢].

وتوفى أبو حنيفة فى سنة ١٥٠ هـ.

فقهاء عصره، وتلاميذه: كان بالكوفة - فى عصر أبى حنيفة - ثلاثة من كبار الفقهاء ومع أنهم كانوا من الأئمة المجتهدين، إلا أنهم لم ينالوا من الشهرة والذيوع ما ناله أبو حنيفة، وكانت بينهم وبينه وحشة؛ بسبب التنافس أحيانًا، وبسبب الاختلاف فى الفتيا أحيانا أخرى. هؤلاء الفقهاء هم:

- محمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى (٧٤-١٤٨هـ) [٣]، كان عالمًا فقيهًا ذكيًا، تولى القضاء - بالكوفة - وأقام حاكمًا ثلاثًا وثلاثين سنة، ولى لبنى أمية، ثم لبنى العباس. وكان من شيوخ سفيان الثورى، كما قال: فقهاؤنا ابن أبى ليلى، وابن شبرمة (هو القاضى عبد الله بن شبرمة الضبى، أحد فقهاء الكوفة: ت ١٤٤هـ).

- سفيان بن سعيد الثورى (٩٧-١٦١هـ) من أئمة أهل الحديث، وقد أطبق الناس على ورعه وزهده، ودينه وثقته. قال سفيان بن عيينة: ما رأيت رجلاً أعلم بالحلال والحرام من الثورى [٤].

- شريك بن عبد الله النخعى (٩٠ أو ٩٥-١٧٧هـ) كان عالمًا فقيهًا ذكيًا، تولى القضاء بالكوفة أيام المهدى، وكان عادلاً فى قضائه، كثير الصواب، حاضر الجواب.

---

(١) المدخل للفقه الإسلامى: مذكور: ١٤٣ وقد رأينا قبل قليل أهم شروطهم فى قبول خبر الواحد والعمل به

(٢) رجال ومناهج فى الفقه الإسلامى: ٧٣ .

(٣) انظر ترجمتهما فى: الفهرست لابن النديم، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلى، وغيرهما من كتب التراجم، وتاريخ التشريع الإسلامى ص ٢٣٢. هذا ولأستاذنا الدكتور بلتاجى كلام جيد عن السمات المنهجية لفقهه فى (مناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ١/ ٢٢٩-٢٥٨، ٤٧٣-٥٠١).

(٤) ترجمته فى المصادر السابقة، ومناهج التشريع - ص ٤٧٣-٥٠١ .

أما تلاميذ أبي حنيفة - الذين كانت لهم اليد الطولى فى نشر مذهبه، وبثه فى أقطار الأرض، وتفريع الفروع، وإعداد الجواب عنها - فهم كثيرون، من أشهرهم:

١- زفر بن الهذيل بن قيس الكوفى (١١٠-١٥٨هـ) كان من أهل الحديث، ثم غلب عليه الرأى والقياس، فكان من أكثر أصحاب أبي حنيفة قياسًا، وقد أوقف حياته على العلم والتعليم حتى مات.

٢- أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الكوفى الأنصارى (١١٣-١٨٣هـ) اشتغل برواية الحديث، ثم تفقه أولا على ابن أبي ليلى، ثم انتقل إلى أبي حنيفة. ولما ولاه الهادى القضاء على بغداد، ساعده ذلك على نشر مذهب أبي حنيفة، وقد غلب عليه الرأى، مع إكثاره من الحديث. ومن أشهر كتبه (الخراج) و(الرد على سير الأوزاعى) و(الآثار) - الذى هو مسند الإمام أبي حنيفة مع ما أضافه أبو يوسف من مروياته فى بعض المواضع - ثم كتاب (اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى).

٣- أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيبانى (١٣٢-١٨٩هـ) طلب العلم فى صباه؛ فروى الحديث، وأخذ عن أبي حنيفة طريقة أهل العراق، ولم يجالسه كثيرًا، فقد توفى أبو حنيفة ومحمد ما يزال حدثًا، فأتم تعلم طريقته على أبي يوسف، وغيره من علماء الكوفة. ولما ظهرت شخصيته الفقهية، صار هو المرجع لأهل الرأى، وعنه أخذ مذهب أبي حنيفة. وقد قابله الشافعى ببغداد، وقرأ كتبه، وناظره فى كثير من المسائل، وأثنى عليه ثناءً بالغًا فقال عنه: (ما رأيت أعلم بكتاب الله من محمد كأنه عليه نزل). وقد رحل إلى مالك بالمدينة ولازمه ثلاث سنوات، وسمع منه الحديث، وروى عنه الموطأ. وتعد روايته للموطأ من أجود رواياته؛ حيث بين فيها الاختلاف بين الحجازيين والعراقيين. وقد اشتهر من كتبه: (الأصل) - وهو المعروف بالمبسوط - و(الجامع الصغير) و(الجامع الكبير) و(السير الصغير) و (السير الكبير) و (الزيادات) وهذه الكتب الستة هى المعروفة بكتب (ظاهر الرواية) من حيث إنها مروية بطريق الشهرة، أو التواتر. وقد اختصرها الحاكم الشهيد المروزى فى كتابه (الكافى) الذى شرحه جماعة منهم: السرخسى فى كتابه المشهور بالمبسوط أو مبسوط السرخسى.

على يد هؤلاء الأئمة الثلاثة - وبخاصة أبو يوسف ومحمد بن الحسن - انتشر المذهب الحنفى، وتلقاه الناس عنهم، ومع ذلك لم تكن نسبتهم إلى أبي حنيفة نسبة المقلد إلى

المقلد، بل كانت نسبة المتعلم إلى المعلم، لسببين:

أحدهما: أن التقليد لم يكن قد ظهر - أو نشأ - فى المسلمين فى ذلك الوقت.

والثانى: أنهم كانوا مستقلين بما يفتون فى أغلب الفتاوى، فلم يقفوا عند ما أفتى به أستاذهم وشيخهم، بل إنهم ليخالفونه إذا ظهر لهم ما يوجب الخلاف، ويذكرون ذلك صراحة مع بيان سبب الخلاف. وهذا واضح - والمثل عليه كثيرة - فى كتب أبى يوسف ومحمد..

ثم جاء - بعد هؤلاء - طبقة ممن تتلمذوا عليهم، وعلى غيرهم من أصحاب أبى حنيفة، وكان لهم فضل كبير فى تدوين المذهب الحنفى، وتعتبر كتبهم من المصادر الأولى فى الفقه الحنفى، ومن هؤلاء: الحسن بن زياد اللؤلؤى الكوفى (٢٠٤هـ)، إبراهيم بن رستم المروزى (٢١١هـ)، عيسى بن أبان بن صدقة القاضى (٢٢١ هـ)، بشر بن غياث المريسى (٢٢٨هـ)، محمد بن سماعة التميمى (٢٣٣هـ)، هلال الرأى بن يحيى البصرى (٢٤٥هـ)، أحمد بن عمر بن مهير الخصاف الشيبانى (٢٦١هـ)، محمد بن شجاع الثلجى (٢٦٧هـ) أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدى الطحاوى المصرى (٣٢١هـ) [١].

وأخيرًا فقد اجتمع لهذا المذهب من أسباب الانتشار ما لم يجتمع لغيره؛ ففى العهد العباسى ازداد نفوذه، ولاسيما حين اتصل أبو يوسف بالخلفاء العباسيين، وتولى ولاية القضاء، فقصر التعيين فى القضاء على من درسوا المذهب، كما رصدت المكافآت لمن يدرس الفقه الحنفى. وفعل محمد بن الحسن الشىء ذاته، فكان لهما الفضل فى نشر المذهب. كما كان المذهب الرسمى للدول التى تأثرت فى تشريعها الفقهى بالحكم العثمانى ومنها مصر وتركيا وسورية والسودان ولبنان، وهو المذهب الغالب فى أفغانستان وباكستان، وله أتباع فى العراق وغير ذلك [٢].

المذهب الثانى: وهو مذهب الإمام مالك بن أنس بن مالك بن أبى عامر الأصبحى ينتهى نسبه إلى قبيلة ذى أصبح اليمنية، ولد بالمدينة سنة (٩٣هـ) وأخذ العلم عن علماء المدينة؛ فدرس الفقه والحديث على ربيعة الرأى، وروى عن ابن شهاب

---

(١) تجد ترجمة موجزة لهؤلاء - كلهم أو بعضهم - ولغيرهم من أصحاب المذهب الحنفى فى هذا الطور، فى تاريخ التشريع الإسلامى: ٢٢٩-٢٣٩ ونظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى ١٠/ ٢٣٥-٢٤٣ .

(٢) انظر: المدخل للفقه الإسلامى: ١٤٣، ١٤٤ .

الزهرى، ونافع مولى ابن عمر، وأبى الزناد، وهشام بن عروة، ويحيى بن سعيد الأنصارى، وعبدالرحمن بن هرمز . . وغيرهم من كبار أهل الفقه والحديث بالمدينة . ولما شهد له شيوخه بالحديث والفقه جلس للرواية والفتيا .

وقد أجمع الناس على أنه إمام فى الحديث موثوق بصدق روايته، حتى لقد قال بعض أهل الحديث: أصح حديث ما يرويه مالك عن نافع عن ابن عمر . ثم مالك عن الزهرى عن سالم عن ابن عمر . ثم مالك عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة؛ لهذا أخذ عنه الحديث كثير من جلة المحدثين؛ من شيوخه، ومن أقرانه - كسفيان الثورى، والليث، والأوزاعى، وأبى يوسف - ومن تلاميذه كابن القاسم، والشافعى، وابن المبارك، ومحمد بن الحسن الشيبانى . . وغيرهم .

وكان رحمه الله قويًا فى الحق، لا ينتقل إلى رجال الجاه والسلطان، بل كان أبعد الناس عن مشاحة السلطان أو ما يثير الفتن ويفضى إلى المحن . . ومع ذلك لم يسلم من الأذى فسجن وضرب، وظل يعانى من المرض وأثر التعذيب حتى مات [١] وقيل فى سبب ذلك: إنه سئل عن زواج المتعة فأفتى بتحريمه، على خلاف رأى جد العباسيين . وقيل: لأنه أفتى بعدم وقوع طلاق المكره، فهذا يستتبع أن بيعة الحاكم لا تصح مع الإكراه، مادامت تصرفات المكره باطلة، ولا أثر يترتب عليها . وقيل: لأنه لما سئل عن الخارجين عن طاعة الخلفاء: أيجوز قتالهم؟ فقال: إن خرجوا على مثل عمر بن العزيز فنعم . فقيل له: وإن لم يكن مثله؟ فقال: دعهم ينتقم الله من ظالم بظالم، ثم ينتقم الله من كليهما [٢] . فكانت هذه الكلمات سبب محنته، وهو صابر محتسب، ولم ينقطع عند الدرس والعلم، حتى لما غلبه المرض فى أخريات أيامه حول مكان درسه من المسجد إلى منزله .

<u>أصوله أو مصادره:</u> كان رضى الله عنه يعتمد فى فتواه، أو فى استنباط الأحكام على كتاب الله، ثم على سنة رسول الله ﷺ - ما ثبت عنده منها - ثم الإجماع، وإن كان الظاهر أنه يقصد به إجماع (أو عمل) أهل المدينة، حتى إنه كان يرد به بعض أخبار

---

(١) راجع مثلا: الإمامة والسياسة لابن قتيبة: ٢/١٤٨، ١٤٩ ورجال ومناهج فى الفقه الإسلامى: ١٠٠- ١٠٧ .

(٢) المدخل للفقه الإسلامى: المذكور: ١٥١ وتاريخ التشريع الإسلامى للقطان: ٣٤٧ .

الآحاد، لأن عمل أهل المدينة أقوى - عنده - من خبر الواحد، ويرى أن مخالفة أهل المدينة له دليل على أنه منسوخ. وقد نازعه فى ذلك الأصل كثير من الفقهاء، منهم: الليث بن سعد في رسالته المشهورة التى بعث بها إليه [١]، ومنهم الشافعى وأبو يوسف.

وكان يرى قول الصحابى - إذا لم يعرف له مخالف، أو إذا وافق عمل أهل المدينة - حجة ويأخذ به، وهذا يفسر كثرة ما تضمنه الموطأ من أقوال الصحابة، والتابعين كما كان يعتمد على القياس، إذا لم يكن نص من كتاب أو سنة، أو إجماع وقد نسب إليه - أيضا - العمل بالمصالح المرسلة، أو الاستصلاح - كما عبر الإمام الغزالى (ت٥٠٥هـ) فى المستصفى [٢] - وهى التى لا يشهد لها أصل معين بالاعتبار، وإنما يعلم كونها مقصودة لا بدليل واحد، بل بمجموعة أدلة، وقرائن الأحوال، ومن أجل ذلك سميت مصلحة مرسلة. وقد خالفه - فى هذا الأصل - كثير من الفقهاء، ومحل النزاع فى العمل بها إذا تعارضت مع حكم شرعى آخر مستفاد من نص أو إجماع أو قياس، أو تعارضت مع مصلحة أخرى، وحينئذ يكون الخلاف فى ترجيح إحدى المصلحتين على الأخرى.

واعتبار المصالح المرسلة وعدم اعتبارها، أثار نقاشًا طويلاً، ليس هنا مجال تفصيل القول فيه.

كتبه: سجل الإمام مالك مذهبه الفقهى وآراءه الاجتهادية فى كتابه (الموطأ) الذى يعد - إذا ما استثنينا المجموع للإمام زيد بن على - أول كتاب فقهى وصل إلينا، أو أول كتاب صنف فى الفقه الإسلامى على العموم [٣]. وأهمية هذا الكتاب ترجع إلى كونه كتاب فقه وحديث معًا، ولأنه يصور لنا - على وجه التقريب - إلى أى حد وصلت الخطوات فى التدوين الفقهى حتى ذلك الوقت. وقد رواه عن الإمام مالك الكثيرون ممن تلقوا عنه، إلا أن فى رواياتهم - والتى بلغت نحو خمس عشرة رواية - اختلافات

---

(١) انظر نص هذه الرسالة فى الإمامة والسياسة: لابن قتيبة: ٢/ ١٥٠ وأعلام الموقعين: لابن قيم الجوزية: ٣/ ٧٢-٧٧ وهى فى مناهج التشريع الإسلامى: ٢/ ٥٢٩.

(٢) انظر: المستصفى من علم الأصول: للغزالى ١/ ٢٨٤ وإرشاد الفحول: ٢٤١-٢٤٣ ومناهج التشريع الإسلامى: ٢/ ٦١٩ وما بعدها.

(٣) انظر - على سبيل المثال -: نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى: ١/ ٢٤٤، والتشريع والفقه فى الإسلام تاريخا ومنهجا: ٢١٩.

من زيادة، ونقص. وأشهر روايات الموطأ رواية يحيى بن يحيى الليثى (ت ٢٣٤ هـ) وهى النسخة التى نقرأ منها، والمطبوعة بمصر. وهناك رواية أخرى للموطأ شهيرة كسابقتها - وهى رواية محمد بن الحسن الشيبانى (صاحب أبى حنيفة) - طبعت ببلاد الهند، ومصر.

وكان من عادة مالك فى هذا الكتاب أن يذكر فى مقدمة الموضوع ما فيه من الأحاديث ثم ما فيه من الآثار عن الصحابة، أو التابعين - وقل أن يكونوا من غير أهل المدينة - وأحيانا يذكر ما عليه العمل، أو الأمر المجتمع عليه فى المدينة [1] وإلى جانب الموطأ نقل كثير من مسائل مالك وأقواله فى (المدونة) حيث سئل مالك عن مسائل كثيرة، فأجاب عنها، فدونها تلاميذه، وأشهرها مدونة أبى عبد الله عبد الرحمن بن القاسم المصرى (١٢٨-١٩١هـ) التى تعتبر من أجل كتب المذهب المالكى، وهى أساس العلم عند أتباع مالك، ويبلغ عدد مسائلها ستًا وثلاثين ألفًا، وعنه أخذ سحنون - وهو أبو سعيد عبد السلام بن سعيد التنوخى (١٦٠-٢٤٠هـ) - مدونته.. إلى غير ذلك مما نذكره فى تلاميذه.

وقد اتخذ مالك مدينة رسول الله ﷺ مقاما له طوال حياته، إلى أن توفى سنة ١٧٩هـ. وهذا ما جعل معظم حديثه يدور على ما رواه الحجازيون، وقلما تجد فى (الموطأ) ذكرًا لغيرهم. وقد رحل إليه طلاب العلم، يتلقون عنه الحديث، والمسائل الفقهية، ومن أشهر هؤلاء:

١-ابن القاسم - السابق ذكره - والذى يعد فى مذهب مالك كمحمد بن الحسن فى مذهب أبى حنيفة، حتى لقد اختلف العلماء فى اعتباره مجتهدًا مطلقا، لاسيما وأنه خالف مالكا فى مسائل كثيرة، أخذ من بعدهما بقوله فيها، وتركوا قول مالك، وهو الذى يقال عنه: إنه (سأل مالكا عن دقائق الفقه).

٢-أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم المصرى (١٢٥-١٩٧هـ) أخذ الفقه عن شيوخ زمانه، وبخاصة الليث بن سعد، ومالك، كما روى عنهما وعن سفيان بن عيينه، وسفيان الثورى وغيرهم. دامت صحبته لمالك نحو عشرين سنة إلى أن توفى مالك، لهذا كان أعلم أصحاب مالك بالسنن والآثار، حتى سمى ديوان العلم، وكان مالك يلقبه بالفقيه، وبالمفتى.

---

(١) انظر: تاريخ التشريع الإسلامى: ٣١١، ومناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ٥٥٦-٢٥٨.

٣-أشهب بن عبد العزيز بن داود القيسى العامرى الجعدى المصرى (١٤٠-٢٠٤هـ) روى عن كثيرين، منهم مالك، والليث وغيرهما، وتفقه على مالك وغيره من فقهاء المدينة ومصر. وله مدونة روى فيها فقه مالك، وتسمى مدونة أشهب. وفيه قال الإمام الشافعي: (ما رأيت أفقه من أشهب) وإليه انتهت رياسة الفقه المالكي بمصر بعد ابن القاسم إلى أن توفى بها.

٤-أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم بن أيمن بن الليث بن رافع المصرى (١٥٥-٢١٤هـ) وقد اختلف المؤرخون فى السنة التى ولد فيها وكذلك فى التى مات فيها، ولكن الذى لا خلاف فيه أنه سمع من مالك، وروى عنه (الموطأ) سماعاً فكان أعلم أصحاب مالك بمختلف أقواله، وإليه صارت رياسة المالكية بعد أشهب. كما سمع أبو محمد من الليث بن سعد، وسفيان بن عيينة وغيرهما، وروى عن ابن وهب، وابن القاسم، وأشهب - كثيراً.

عن طريق هؤلاء الأعلام - ومن جاء بعدهم - انتشر علم مالك بمصر، ثم انتقل إلى شمال أفريقيا وبلاد الأندلس، والعراق. ومن هؤلاء الذين أسهموا فى نشر المذهب المالكى: أبو الحسن على بن زياد التونسى (١٨٣هـ)، وأبو عبد الله زياد بن عبد الرحمن القرطبى الملقب بشبطون (١٩٣هـ) - وهو أول من أدخل فقه مالك إلى الأندلس - وعيسى بن دينار القرطبى الأندلسى (٢١٢هـ)، وأبو مروان عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبى سلمة المعروف بابن الماجشون (٢١٢هـ) وأسد بن الفرات بن سنان (٢١٣هـ) ويحيى بن يحيى بن كثير الليثى (٢٣٤هـ)، وعبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمى (٢٣٨هـ)، وسحنون (السابق: صاحب المدونة)، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم (١٨٢-٢٦٨هـ) ومحمد بن إبراهيم بن زياد السكندرى المعروف بابن المواز (١٨٠-٢٦٩هـ)، وأبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حماد بن زيد القاضى (٢٠٠-٢٨٢هـ).. هؤلاء - وغيرهم - هم الذين أثروا مذهب مالك (ونسبتهم إليه نسبة المتعلم من المعلم، والراوى من المستنبط، لكنهم لم يكادوا يخالفونه إلا فى الشىء النذر، وإذا وجد عندهم خلاف فإنما هو لاختلاف الرواية عن مالك، أو للاختلاف فى فهم النصوص المروية عنه) [1].

فقد خالفه ابن وهب، وابن القاسم فى بعض المسائل - المهم أنه عن طريق هؤلاء

(١) تاريخ التشريع الإسلامى: للخضرى: ٢٥٢.

جميعا - وغيرهم ممن يقلون عنهم شهرة، وربما لا يقلون، ولكنا نكتفي بما ذكرنا [١] - وعن طريق كتبهم، وروايات الكثير منهم للموطأ، والمدونات - كالأسدية (مدونة أسد بن الفرات) ومدونة سحنون، والواضحة (مدونة عبد الملك بن حبيب) والعتبية (مدونة العتبي القرطبي المتوفى سنة ٢٥٥هـ) - بهؤلاء الأئمة ومؤلفاتهم وبما صنفه الإمام مالك - انتشر المذهب المالكي، وملأت شهرته الآفاق.

المذهب الثالث: وهو مذهب الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان شافع بن السائب بن عبيد بن يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف يلتقي مع الرسول - ﷺ - في عبد مناف - الجد الثالث للرسول، والثامن للشافعي. فهو قرشي مطلبي [٢].

ولد سنة (١٥٠هـ) بغزة - وقيل بعسقلان - وبعد سنتين من مولده حملته أمه إلى مكة - موطن آبائه - خشية أن يضيع نسبه الشريف، فنشأ بها يتيما في حجر أمه، ومع اليتم كان الفقر، ولكن نفسه كانت طموحة؛ فحفظ القرآن في سن مبكرة، ثم خرج إلى البادية، فلازم قبيلة هذيل، حيث حفظ كثيرًا من أشعارهم وآدابهم، وتعلم الفصاحة، واللغة، وأيام العرب، وبرع في كل ذلك، ثم عاد ليطلب الحديث والفقه، فلزم مسلم بن خالد الزنجي (ت ١٨٠هـ) وسفيان بن عيينة (ت١٩٨ هـ). . وغيرهما. ثم رحل إلى المدينة فلزم مالك بن أنس وقرأ عليه الموطأ، كما روى عنه الحديث، وتلقى في المدينة أيضا عن علمائها الآخرين الذين عاصروا مالكا. ثم رحل إلى اليمن للعمل في ولاية (نجران) وظهرت مواهبه، واتضح ذكاؤه والتقى هنالك بعلمائها وأخذ عنهم، وكان قد اطلع على كتب فقهاء العراق، فلما قدم إلى بغداد سنة (١٨٤هـ) لقي محمد بن الحسن، وأخذ عنه ولازمه، وروى عن أبي يوسف بطريقه، كما أخذ عن غيره. وعندما قدم إلى العراق مرة ثانية سنة ١٩٥هـ - وكان أستاذه مسلم بن خالد الزنجي قد أذن له بالفتوى - فاجتمع حوله بالعراق بعض المعجبين بعلمه، وفصاحته، وصاروا يأخذون عنه، ويكتبون ما يمليه عليهم من مذهبه القديم، كما كانت له مناظرات مع فقهاء العراق خاصة محمد بن الحسن

(١) انظر ترجمة هؤلاء في: وفيات الأعيان، وشذرات الذهب - مثلا - ثم: تاريخ التشريع الإسلامي: للخضري: ٢٤٣-٢٥٢، ٣١١-٣١٦، ونظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي: ٢٥٣-٢٥٦ .

(٢) تجد ترجمة وافية له في أي من كتب التراجم، وانظر: الشافعي حياته وعصره وآراؤه وفقهه للشيخ أبي زهرة: ٣٩ وما بعدها. ونظرة عامة. ص ٢٥٦ وما بعدها. ومناهج التشريع الإسلامي: ٦٥٩ وما بعدها.

الشيبانى ثم شد رحاله إلى مصر سنة ١٩٨هـ حيث أنشأ مذهبه الجديد من حصيلة ما تجمع لديه من فقه العراقيين والحجازيين، وما اكتسبه من دراسة للكتاب والسنة واللغة وآراء من سبقوه، وأوجه الاتفاق والاختلاف بينهم. كما أنه بحكم نشأته - اليتيمة، الفقيرة - ومن خلال أسفاره استطاع أن يختبر طبائع الناس وأحوالهم.

وهذه الأمور مجتمعة مكنته من أن يستنبط مذهبًا فقهيًا، وأن ينشره بنفسه فى رحلاته وأن يدونه بنفسه، أو بما أملاه على تلاميذه، وخاصة كتابي (الرسالة) فى علم أصول الفقه و(الأم) فى فروع الفقه، وقد طبع وضم إليه كتب أخرى للشافعي وهى: جماع العلم، إبطال الاستحسان اختلاف مالك والشافعى، اختلاف العراقيين، اختلاف على وعبد الله بن مسعود - كما ذكرت فيه مع الأصل شروح وأقوال للمزنى والبويطى وأبى حامد الإسفراييني، وابن الصباغ والماوردي. . مكث الإمام الشافعي بمصر منذ حل بها إلى أن وافته منيته سنة (٢٠٤هـ) ودفن بها، رحمه الله رحمة واسعة؛ فقد أدى للإسلام والمسلمين أجل خدمة، إذ دافع عن السنة ضد من أنكروا حجيتها مطلقا، ومن أنكروا حجية خبر الواحد -مطلقا كذلك - ومن أنكروا ما جاءت به السنة من أحكام زائدة عما فى القرآن، ومن ثم لقب بناصر السنة. ثم إنه بكتابه (الرسالة) يعتبر أول من كتب فى أصول الفقه - أو واضع علم الأصول - حيث تحدث فى هذا الكتاب عن القرآن، وطرق بيان الأحكام الشرعية، وعن السنة ومكانتها فى التشريع، وعلاقتها بالقرآن، والناسخ والمنسوخ، والحديث وعلله، وأخبار الآحاد وقيمتها فى الاستدلال علي الأحكام. كما تكلم عن الإجماع، والقياس، والاجتهاد، والاستحسان، وعن الاختلاف الذى يجوز، والأمور التى لا يجوز الاختلاف فيها [(١)].

أسباب نبوغه وتكوين شخصيته:

هكذا يمكن أن نجمل أسباب نبوغه، وعوامل إمامته فيما يأتى:

١-مواهبه وقدراته التى حباه بها الله عز وجل، فعرف عنه حضور البديهة، وعمق التفكير، ووضوح التعبير وقوة البيان. .

٢-شيوخه، فقد تلقى الفقه والحديث وعلوم العربية على شيوخ تباعدت أماكنهم، واختلفت مناهلهم ومناهجهم سواء فى مكة أو المدينة أو اليمن أو العراق. .

(١) انظر: تاريخ التشريع الإسلامى: ٢١٨-٢٢٥ وتاريخ الفقه الإسلامى: ٢٩١.

٣- دراساته الخاصة وتجاريه وأسفاره التي أكسبته خبرة بأحوال الناس وطباعهم.

٤- عصره، فقد عاش الإمام الشافعي حياته كلها في أول العصر العباسي، وهي فترة استقرار لهذه الدولة، وتمكن سلطانها، وازدهار الحياة الإسلامية فيها [١].

العوامل التي ساعدت على انتشار مذهبه: وهذه يمكن حصرها في ثلاثة هي:

أ- أسفاره ورحلاته؛ حيث ترك في كل موضع حل فيه أثرًا كريما، علما وفضلا، وتقى وعدلا.

ب- تلاميذه الكثيرون، الذين تلقوا عنه بمكة وبغداد ومصر، وسنذكر طائفة منهم بعد قليل.

ج- كتبه ومصنفاته التي حملت فكره ومذهبه [٢]. . فلا عجب أن وجدت تعاليم هذا المذهب رواجا في كثير من البقاع كالأردن، ومصر، والشام، وفلسطين و أندونيسيا والفلبين. . وغير ذلك [٣].

أصول مذهبه:

سجل الشافعي أصول مذهبه، أو طريقته في الاستنباط - في الرسالة - فبين أنه يحتج بظواهر النصوص من القرآن والسنة إلى أن يقوم دليل على أن المراد بها غير ظاهرها، أما فيما يتعلق بالسنة؛ فقد أشرنا منذ قليل إلى أنه دافع عنها دفاعا شديدًا، خاصة خبر الواحد، فمادام راويه ثقة في دينه، معروفا بالصدق في حديثه، حافظا، عالما بما يحدث به، بريئا من التدليس في روايته، وكان الحديث متصلا برسول الله -ﷺ- فيجب العمل به، ولم يشترط الشافعي أن يكون مشهورًا كما شرط الأحناف، أو يؤيده عمل أهل المدينة كما اشترط المالكية.

ثم هو يحتج بالإجماع إن لم يعلم له مخالف، وإن كان هذا العلم بالإجماع - في نظره - غير ممكن، إلا فيما يسمى بعلم العامة المتعلق بالمعلوم من الدين بالضرورة، كالعلم بأن الصلوات المفروضة خمس، وأن صلاة الصبح ركعتان، والظهر أربع. . وهكذا.

---

(١) وراجع أيضا رجال ومناهج في الفقه الإسلامي: ١٤٣ - ١٥ .

(٢) المصدر السابق ١٥٩ - ١٦٥.

(٣) راجع: المدخل للفقه الإسلامي: لمدكور ١٥٣ والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: لزيدان ١٤٢ وتاريخ التشريع الإسلامي: للقطان: ٣٧٧ .

أما فيما يتعلق بقول الصحابى، فقد كان يأخذ بمجموع أقوالهم إذا اتفقوا، وإن اختلفوا تخير منها ما يوافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح فى القياس وأخيرًا كان يلجأ إلى القياس بشرط أن يكون له أصل معين فى الكتاب والسنة، وأن تكون علته منضبطة، وعندما لا يجد شيئا من المصادر السابقة؛ أعنى الكتاب والسنة، والإجماع، وقول الصحابى، وانتقد الشافعى القول بالاستحسان، وعمل أهل المدينة، والتوسع فى الاستصلاح وسد الذرائع. يقول الشافعى: لم يدع الإجماع فيما سوى جمل الفرائض التى كلفتها العامة أحد من أصحاب رسول الله ﷺ ولا التابعين ولا القرن الذين من بعدهم ولا القرن الذين يلونهم، ولا عالم علمته على ظهر الأرض ولا أحد نسبته العامة إلى علم إلا حديثا من الزمان..

إلى أن قال: والعلم من وجهين اتباع أو استنباط، والاتباع اتباع كتاب، فإن لم يكن فسنة، فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفا، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله جل وعز، فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فقياس على قول عامة من سلف لا مخالف له، ولا يجوز القول إلا بالقياس. وإذا قاس من له القياس فاختلفوا وسع كلا أن يقول بمبلغ اجتهاده ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده بخلافه [(١)].

وبالجملة فقد رتب الشافعى أدلة الأحكام على خمس مراتب؛ الأولى: الكتاب والسنة - إذا ثبتت. الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة. الثالثة: قول الصحابى الذى لا يعرف له مخالف. الرابعة: اختلاف الصحابة فى قول فيأخذ - أو يختار - ما يراه أقرب إلى الكتاب والسنة، أو يرجحه القياس، ويقول: رأى الصحابة خير لنا من رأينا. الخامسة: القياس على بعض الطبقات، أو على أمر عرف حكمه بواحد من المراتب السابقة على ترتيبها [(٢)].

تلاميذه: إذا كنا نقول إن الشافعى هو الذى دون مذهبه - وأصوله - وقام على نشره فى البلاد التى ارتحل إليها، أو اتخذها موطنا له، فما ينبغى أن نغفل فضل تلاميذه، الذين أخذوا عنه مشافهة أو إملاءً، وعملوا جهدهم فى تأييد مذهبه ونشره، وإن كان

(١) الأم: ١/ ١٣٥-١٣٦ .

(٢) انظر: الأم: ٧/ ٢٤٦ ورجال ومناهج فى الفقه الإسلامى ١٥٥، ١٥٦ وتاريخ التشريع الإسلامى ٢٥٦، ٢٥٧ والشافعى لأبى زهرة ١٨٢، ١٨٣ .

هؤلاء التلاميذ من الكثرة؛ بحيث لا نستطيع - فى هذه النبذة -أن نحصيهم، ونترجم لحياتهم، سواء فى ذلك أصحابه بالعراق، أو بمصر، أو بالحجاز أو بغيرها من البلاد الإسلامية [1]، ولكن نخص بالذكر ثلاثة من التلاميذ المصريين، الذين جالسوه، وأخذوا عنه مذهبه، وهؤلاء الثلاثة هم :-

١-أبو يعقوب يوسف بن يحيى البويطى. كان عالما فقيها زاهدًا، من أكبر أصحاب الشافعى المصريين، اعتمده الشافعى فى الفتوى، واستخلفه على أصحابه بعد موته، فتخرج على يديه أئمة تفرقوا فى البلاد، ونشروا علم الشافعى. توفى البويطى سنة ٢٣١ هـ مسجونا ببغداد أيام فتنة خلق القرآن.

٢-أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزنى (١٧٥-٢٦٤هـ): (كان زاهدًا، عالما، مجتهدًا مناظرًا، محجاجًا، غواصا على المعانى الدقيقة). وقال الشافعى - فى حقه -: (المزنى ناصر مذهبى) [2] وقد أخذ عنه كثير من علماء خراسان والعراق والشام.

٣-أبو محمد الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن كامل المرادى (١٧٤-٢٧٠هـ) راوية كتب الشافعى، والثقة الثبت فيما يرويه عنه، وعن طريقه وصل إلينا (الرسالة) و(الأم) وغيرهما.

وهناك - غير هؤلاء - من تلاميذ الشافعى، وأتباعه؛ أمثال: أحمد بن حنبل، وحرملة بن يحيى بن عبد الله التجيبى (١٦٦-٢٤٣هـ)، أبو على الحسين بن على الكرابيسى (ت ٢٤٥هـ)، الحسن بن محمد بن الصباح الزعفرانى (٢٦٠هـ)، يونس بن عبد الأعلى المصرى (١٧٠-٢٦٤هـ)، محمد بن عبد الله بن عبد الحكم (١٨٢-٢٦٨هـ)-

وتجدر الإشارة إلى أن بعض هؤلاء كانت له اجتهاداته، ومذهبه الخاص به، وإن كان بعضها لم يبق زمنا طويلا مثل مذهب أبى ثور (المتوفى سنة ٢٤٠هـ)، وبعضها الآخر كتب له الخلود مثل مذهب ابن حنبل، وبعضها مازالت كتبه موجودة وإن لم يكن له أتباع مثل مذهب داود الظاهرى. ومع ذلك فنحن مدينون - لهؤلاء التلاميذ، وأصحابهم ومن تلاهم من الطبقات الأخرى، التى توالت على مر الأيام - بمعرفة مذهب الشافعى.

بقى أن أشير إلى السمات أو الخصائص التى تميز بها هذا المذهب فيما يلى:

---

(١) راجع المصدرين الأخيرين - على سبيل المثال-: الأول: ٢٥٧-٢٦٢، والثانى ١٤٦-١٥٢ .

(٢) الفقه الإسلامى للدكتور محمد يوسف موسى: ١٤٢نقلا عن طبقات الشافعية الكبرى لأبى إسحاق الشيرازى (ت ٤٧٦ هـ): ١/ ٢٣٨ .

خصائص المذهب الشافعي:

١-كان المذهب الشافعي - في الواقع - أول مذهب فقهي منظم يقوم على قواعد محكمة، وطرق في الاستنباط متميزة، فقد عمل الشافعي دون كلل على تنظيم الفقه وضبط قواعده وأصوله، فكان بحق أول من قرر علم أصول الفقه في كتابه الرسالة.

٢-كان وسطا بين اتجاهين في الفقه الإسلامي: بين المنصرفين عن الرأي، والمغالين فيه، وإن كانت فكرته الأساسية، أو منهجه في الفروع الفقهية أقرب إلى طريق المحدثين؛ ولذلك عرف الشافعي بأنه ناصر السنة.

٣-مبادئ هذا المذهب أو مقرراته وجهت العلماء إلى الالتفات لجمع الحديث وتمحيصه والبحث عن رواته.. فظهرت بذلك أصول وملامح علم الجرح والتعديل [١].

المذهب الرابع: وهو مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل بن هلال بن أسد الذهلي الشيباني. ولد ببغداد سنة ١٦٤هـ، ونشأ بها، وعندما بلغ الخامسة عشر بدأ دراسة الحديث، وحفظه حتى صار إمام أهل الحديث في عصره. رحل في طلب العلم؛ فقصد الكوفة، والبصرة، ومكة، والمدينة، والري - وفي هذه البلاد - وغيرها - كان يختلف إلى علمائها، فيدرس الفقه والحديث وعلوم القرآن. وحين قدم الشافعي إلى بغداد، أخذ أحمد عنه فقهه وأصوله، حتى صار من أكبر تلاميذه ببغداد. وكان الشافعي يجله ويقدره، وفيه قال: (خرجت من بغداد، وما خلفت بها أتقى، ولا أورع ولا أفقه من ابن حنبل). ثم استقل الإمام أحمد بنفسه، وجلس للفتوى والحديث بعد أن تمكن من علمه، ووثق من اطلاعه، وتجمعت لديه ثروة كبيرة من نصوص السنة - أكثر من أربعين ألف حديث - ومن أقوال الصحابة.

فليس بغريب أن يقول فيه الإمام الشافعي - أيضا - فيما رواه عنه الربيع بن سليمان: (أحمد إمام في ثمان خصال: إمام في الحديث، إمام في الفقه، إمام في اللغة، إمام في القرآن، إمام في الفقر، إمام في الزهد، إمام في الورع، إمام في السنة).

ويقول عبد الرزاق بن همام: (ما رأيت أفقه من أحمد بن حنبل ولا أورع) [٢].

وقد تواتر مدحه والثناء عليه من كثير من مشايخه، ومن كل من لقيه من طلاب العلم

---

(١) انظر: المدخل للفقه الإسلامي: مدكور ١٥٣ .
(٢) مناقب الإمام أحمد: ٥،٤ .

وغيرهم.. ولكن الذى يهمنى التركيز عليه من مناقبه ومكانته فى الفكر الإسلامى ما يلى:

١-شدة تمسكه بالسنة والأثر؛ فقد اشتهر رحمه الله بشدة تمسكه بسنة رسول الله ﷺ واتباعه للآثار، وحرصه على أن يكون له سلف فيما يقول ويفعل. ولا ريب أن السنة النبوية هى الأصل الثانى لشريعة الإسلام، وهى متممة لكتاب الله ومبينة له.. وتعظيمها واتباعها من مستلزمات الإيمان..

والذين يتساهلون فى السنة والأثر، ويتوسعون فى الرأى وقعوا فى زلات شنيعة، وتجرأوا على دين الله وهديه.

ولقد أنفق الإمام أحمد جل حياته فى تتبع ما أثر عن رسول الله ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم، وجمع من ذلك الشىء الكثير. وكانت كراهيته لكتب الرأى والتصنيف فيها مظهرًا آخر من شدة حرصه على التمسك بالسنة ورجوع الناس إليها، واعتمادهم فى فتاواهم وأحكامهم على ما جاء فيها.. روى أن عثمان بن سعيد قال: قال لى أحمد بن حنبل: لا تنظر فى كتب أبى عبيد، ولا فيما وضع إسحاق، ولا سفيان، ولا الشافعى، ولا مالك، وعليك بالأصل. وكان يأمر من يسأله عن ذلك أن يلزم الحديث ويقرأ السنة.

٢-ولأحمد مزية أخرى قلما توجد عند (كثير من) [1] العلماء، وبخاصة فى العصور المتأخرة؛ وهى تعففه عن أموال الناس، وكف نفسه عن التطلع إلى شىء منها، بما فى ذلك ما يتصل بصلاة الولاة وعطاياهم.

٣-وكان متواضعا، فلم يفخر بشىء مما كان فيه من الصلاح والخير..

٤-كما كان معرضًا عن الولايات والمناصب، فلم يدخل فى شىء منها خوفا على دينه وذمته، بل إنه اعتزل الناس أحيانا، وصبر على البلاء والمحن وجهر بكلمة الحق يوم أن كانت مصلحة الإسلام والمسلمين تدعو لذلك، فضرب مثلا رائعا حين امتحن بالشهرة فصبر، وبطلب الولاية والرياسة فأعرض وصبر، وامتحن فى القول بخلق القرآن وصبر على ما لاقاه فى سبيل ثباته على عقيدة السلف من أن كتاب الله كلام أنزله على نبيه ﷺ [2].

---

(١) لعل ما بين القوسين يخفف من مغالاة ابن الجوزى، لاسيما أن (قل) بمعنى ندر، فإذا اتصلت بها (ما)أفادت النفى الصرف أو إثبات الشىء القليل. (المعجم الوسيط).

(٢) راجع هذه الصفات بتوسع أكثر فى: المصدر السابق: ٥-١٧، ٣٨٥ وما بعدها.

وأجدنى مشدودًا للوقوف عند هذه المسألة الأخيرة؛ لأنه كلما خطر بالذهن - أو قرأنا - اسم أحمد بن حنبل، تذكرنا وقفته الشجاعة، والمشهورة فى محنة خلق القرآن، التى قال بها - أولا - الجعد بن درهم (١٢٧هـ) ثم الجهم بن صفوان (١٢٨هـ) - إلى أن جاء المعتزلة فاشتد خوضهم فيها، وتمسكهم بها، حتى اقتنع الخليفة المأمون بهذه المقولة، فدعا إليها الفقهاء والمحدثين - ولكن الإمام أحمد أبى أن يوافقهم وأصر على رأيه - وهو أن القرآن غير مخلوق - فاضطهد، وسجن، وضرب بالسياط ليعدل عن رأيه، فلم يزده ذلك إلا إصرارًا وثباتا، ولما توفى المأمون سنة ٢١٨هـ توالى الإيذاء لابن حنبل فى عهد المعتصم، والواثق بمقتضى وصية من المأمون، حتى كان عهد الخليفة المتوكل، الذى أنهى المحنة، وأفرج عن الإمام أحمد، فعاد إلى منزله سنة ٢٣٤هـ، وعاش زاهدًا فى الدنيا، يجلس إليه طلاب العلم، فيعلمهم الفقه والحديث حتى توفى - رحمه الله - سنة ٢٤١هـ [(١)].

أصول مذهبه:

قبل أن نتحدث - بإيجاز - عن أصول مذهب الإمام أحمد، ننوه على أن كثيرًا من الفقهاء والمحققين المؤرخين لم يعده فى زمرة الفقهاء، وإنما عدوه من المحدثين؛ من هؤلاء: الطبرى (٢٢٤-٣١٠هـ) والطحاوى (٣٢١هـ) والدبوسى (٤٣٠هـ) وابن عبد البر(٤٦٣هـ) والمقدسى (٦٢٠هـ) [(٢)].

والصحيح أنه جمع بين الحديث والفقه، ففتاواه ومسائله مدونة ومروياته فى كتب المذهب الحنبلى منتشرة، بيد أنه فى عداد المحدثين أظهر منه فى عداد الفقهاء. ومع ذلك فقد كان - رحمه الله - يعتمد فى فتاواه على خمسة أصول، هى:

١-النصوص، لأنه كان إذا وجد النص أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه، ولا من خالفه كائنا من كان.

---

(١) من ترجموا لابن حنبل كثيرون، وأوفى من ترجم له - فيما وقفت عليه -: ابن الجوزى (٥٩٧هـ) فى المناقب. وابن خلكان (٦٠٨-٦٨١هـ) فى الوفيات: ١/ ٢٣ والحافظ الذهبى (٧٤٨هـ): ٢/ ١٩ فى التذكرة وفى تاريخ الإسلام، وهى التى نشرها الأستاذ أحمد شاكر فى مقدمة المسند. وانظر أيضا: الخضرى فى (تاريخ التشريع الإسلامى) وأبا زهرة فى ابن حنبل و(المذاهب الفقهية) الجزء الثانى. وأصول مذهب الإمام أحمد: للدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركى: ص ١٧ وما بعدها .

(٢) انظر: المدخل للفقه الإسلامى: ١٥٦ ونظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى: ٢٧٥ وأصول مذهب الإمام أحمد: ص ٩٥ ومناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ١/ ٣٢-٣٤ .

٢-ما أفتى به الصحابة ولا يعرف له مخالف منهم، ولم يقل إن ذلك إجماع، بل إنه - من ورعه - كان يقول فى مثل هذا -: لا أعلم شيئا يدفعه، أو نحوه.

٣-إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، فإن لم يتبين له ذلك يحكى الخلاف ولم يجزم بقول، وربما توقف عن الفتوى، إذا لم يجد مرجحا لأحد هذه الآراء، ولعل هذا يفسر وجود أكثر من رواية أو رأى له فى المسألة الواحدة.

٤-الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف [١] إذا لم يكن فى الباب شىء يدفعه. وقد قدم هذا الأصل على القياس؛ بمعنى أنه إذا لم يجد فى الباب أثرًا يدفعه ولا قول صاحب، ولا إجماع على خلافه، كان العمل به أولى - عنده - من القياس.

٥-القياس: وهذا يستعمله للضرورة؛ إذا لم يكن عنده نص، ولا قول الصحابة أو واحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف [٢].

كتبه: يقول ابن القيم: (وكان - رضى الله عنه - شديد الكراهة لتصنيف الكتب، وكان يحب تجريد الحديث، ويكره أن يكتب كلامه، ويشتد عليه جدًا. فعلم الله حسن نيته، وقصده فكتب من كلامه وفتواه أكثر من ثلاثين سفرًا) [٣] فالذين تمسكوا بهذا القول، ذهبوا إلى أن مذهب أحمد لم يدون إلا فيما بعد، من قبل أصحابه، وبعد أن جمعوا مسائله وفتاواه. وعللوا نهيه أصحابه عن أن يكتبوا عنه مسائله وفتاواه؛ بخشيته أن يصرفهم ذلك عن كلام رسول الله ﷺ، وكلام صحابته، لاسيما وأنه رأى بعض الناس قد شغلتهم خلافات المذاهب وتقليد الأئمة المجتهدين عن تعرف الحق من مصدره، وعن النظر فى سنة رسول الله ﷺ. بينما يرى آخرون أن الإمام أحمد - رغم كراهيته الشديدة للتصنيف وللكتابة عنه - قد أجاز لأصحابه أن يكتبوا عنه فى آخر حياته بعد أن خبر أحاديث رسول الله ﷺ، ووثق مما يقول. وبعد محاولات - أيضا - من

---

(١) المرسل هو الذى سقط منه الصحابى الذى رواه عن النبى ﷺ. أما الضعيف - عنده - فهو قسيم الصحيح؛ ذلك أنه يقسم الحديث إلى صحيح وضعيف، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل؛ ولا المنكر، ولا ما فى روايته متهم بحيث لا يسوغ العمل به. (انظر مثلا: رجال ومناهج فى الفقه الإسلامى: ١٩٠ والمدخل للفقه الاسلامى: ١٥٧).

(٢) أعلام الموقعين: ١/ ٢٣ -٢٧ (طبعة سابقة).

(٣) المصدر السابق: ٢٢، ٢٣.

أصحابه. ومهما يكن الأمر؛ فسواء كتبت آثاره فى حياته، أو بعد وفاته، فالذى يهمنا أن نقوله - فى هذه اللمحة عن الإمام أحمد - أن له كتبا فى الحديث والفقه، والأصول وعلوم القرآن، من أشهرها: المسند - هذا الكتاب الجليل - الذى رواه ورتبه ابنه عبد الله، والذى يحتوى على نيف وأربعين ألف حديث، فى مسائل الفقه وأبوابه - وإن لم يكن مرتبا عليها - وقد بلغ عدد الصحابة - الذين أسند إليهم هذه المجموعة الهائلة من الأحاديث - نحو سبعمائة صحابى، وست وسبعين صحابية [١] وله أيضا كتاب (العلل والرجال) و (الصلاة وما يلزم فيها) و (الأشربة) و(الناسخ والمنسوخ) و(الزهد) و(الورع والعلم) و (الرد على الزنادقة) وله كذلك كتب فى السنة، وفى جوابات القرآن، وفى المقدم والمؤخر فى القرآن، ومسائل الإمام أحمد فى كافة أبواب الفقه [٢] والتى اهتم بتدوينها وترتيبها أصحابه وتلاميذه من بعده.

ويتضح من ذلك أننا أمام مذهب فقهى له أسلوبه المستقل، ومبادئه الخاصة فى علمى الأصول والفروع، فوق أنه يتسم بما يأتى:

١-أنه فقه أثرى، كثيرًا ما يعتمد على قول الصحابى.

٢-هذا المذهب فيه تيسير ورحمة بالناس فى المعاملات؛ حيث توسع فى الأخذ بمبدأ الاستصحاب أو الإباحة الأصلية، ويقابل هذا نوع من الشدة والأخذ بالاحتياط والورع فى العبادات والأطعمة والأشربة.

ولعل هذا المذهب أقل مذاهب أهل السنة الثلاثة السابقة انتشارًا، لأن هذه المذاهب كانت قد استقرت وعمل بها الناس، أو لأن رجاله بعيدون عن السلطان ووظائف القضاء وغيرها، أو لبعدهم عن الاجتهاد والرأى، أو لهذه الأسباب مجتمعة، ولغيرها مما لم أذكره هنا. ولولا أتباع هذا المذهب، ولا سيما من عرفوا بسعة الأفق والقدرة على الاجتهاد والترجيح - كابن تيمية وابن القيم وابن قدامة وغيرهم - لما كتب لهذا المذهب البقاء، كما دعا إليه الشيخ محمد بن عبد الوهاب فى بلاد الحجاز مع نشأة المملكة العربية السعودية فصار هو المذهب الرسمى للدولة [٣].

---

(١) انظر: أمثال الحديث: ص ١١ .

(٢) انظر مثلا: تاريخ التشريع الإسلامى للخضرى: ٢٦٣ و نظرة عامة - ص ٢٧٤، ٢٧٥ وأصول مذهب الإمام أحمد: ص ٥٢ .

(٣) راجع: المدخل للفقه الإسلامى: ١٥٦، ١٥٧ .

أشهر من نقلوا مذهب الإمام أحمد وآثاره:

أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد المعروف بابن راهويه (١٦٦-٢٤٣هـ) وأبو بكر أحمد بن محمد بن هانى المعروف بابن الأثرم (٢٦١هـ) صالح ابن الإمام أحمد (٢٠٣-٢٦٦هـ) وأبو بكر أحمد بن الحجاج بن عبد العزيز المروزى (ت٢٧٥هـ) وأبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم بن بشير بن عبدالله الحربى (١٩٨-٢٨٥هـ) وعبدالله ابن الإمام أحمد (٢١٣-٢٩٠هـ) وأبو بكر أحمد بن محمد بن هارون المعروف بابن الخلال (٣١١هـ)و أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبدالله بن أحمد الخرقى البغدادى (٣٣٤هـ) وأبو بكر عبد العزيز بن جعفر المعروف بغلام الخلال (٣٦٣هـ) - وغير هؤلاء كثيرون [١]، ممن ترجم لهم فى كتب التراجم؛ وطبقات الحنابلة لابن أبى يعلى، وابن حنبل لأبى زهرة، وأصول مذهب الإمام أحمد للدكتور عبد الله التركي.

بعد؛ كانت تلك هى المذاهب الأربعة التى اشتهرت، ودونت، وخلدت على مر الزمن، فقد قلدها المسلمون منذ أمد طويل - ولا يزالون - وهى - مع المذاهب الشيعية، ومذهب الإباضية - تتوزع العالم الإسلامى اليوم، فلكل منها مجالها، وبلادها، وأتباعها وكتبها. وهنا، نجد واجبا علينا إذا أردنا أن نسند نهضتنا فى الفقه والتشريع بدعائم من آراء الأسلاف الماضين أن نعمل على إحياء هذه المذاهب ونحوها، فهى حرية أن تقدم لنا آراء خصبة وحلولا طيبة لبعض مشاكل العصر، فضلا عن المعرفة الصحيحة بمحتوى هذه المذاهب، والأصول التى تقوم عليها، بدلا من التعصب ضدها، مع الجهل بها.

ومن هذا المنطلق فإننى قدمت دراسة وافيه عن الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى فى رسالتى للماجستير [٢] وفى الفترة الأخيرة أعددت دراسة أخرى عن ابن حزم الظاهرى وكتابه (المحلى) دراسة تحليلية..

ولنبدأ - الآن - فى إعطاء نبذة عن مذهب الإباضية، ثم عن الفقه الشيعى وأشهر مذاهبهم، فمن حق هذه المذاهب أن يعرفها أهل السنة - أعنى أتباع المذاهب الأربعة - وأن تأخذ مكانها الجدير بها فى المؤلفات التى تؤرخ للفقه الإسلامى، وتتحرى مراحل

---

(١) انظر مثلا: تاريخ التشريع الإسلامى للخضرى: ٢٦٣ ونظرة عامة - ص ٢٧٤، ٢٧٥ وأصول مذهب الإمام أحمد: ص ٥٢.

(٢) بمكتبتي كلية دار العلوم، وجامعة القاهرة ١٤٠١هـ -١٩٨١م.

تطوره لدى المسلمين عامة، فإن هذه المذاهب قد ظهرت فى الحقبة الزمنية التى ظهر فيها أئمة الفقه الإسلامى المشهورين، إن لم يكن بعضها قد ظهر - كما سنرى - من قبل هؤلاء جميعا، مثل مذهبى الإباضية والزيدية وسوف يكون حديثنا - إن شاء الله تعالى - منصبًا على مذهب الإباضية، والزيدية، والإمامية (الإثنا عشرية) - بحسب الترتيب الزمنى - لأن هذه المذاهب الثلاثة تشكل المجموعة الثانية، وهى التى لها كتب وأتباع، بيد أنها لم تنل من الشهرة ما لسابقتها.

المجموعة الثانية: مذاهب لها كتب، وأتباع حتى الآن - فى بقاع من العالم الإسلامى - ولكنها لم تشتهر كسابقتها؛ وأهم هذه المذاهب بحسب الترتيب الزمنى:

مذهب الإباضية:

ينسب إلى عبد الله بن إباض.. والغموض يحيط بشخصية عبد الله بن إباض هذا: من يكون؟ وتاريخ وفاته؟ والعصر الذى خرج فيه؟.. فقال ابن حزم: (أقرب فرق الخوارج إلى أهل السنة أصحاب عبدالله بن يزيد الإباضى الفزارى الكوفى) [١]. وقيل: هو عبدالله بن إباض المقاعسى المرى التميمى، كان معاصرا لمعاوية، وتوفى حوالى سنة ٨٠ هـ - فى عهد عبد الملك بن مروان (من سنة ٦٥ إلى ٨٦ هـ) وقيل: توفى سنة ٨٦ هـ [٢]. وقيل: كانت وفاته فى خلافة هشام بن عبد الملك (من سنة ١٠٥ إلى ١٢٥ هـ [٣] وقال الشهرستانى: (الإباضية أصحاب عبد الله بن إباض الذى خرج فى أيام مروان بن محمد) [٤] ومروان بن محمد هو آخر خلفاء بنى أمية، تولى الخلافة من سنة ١٢٨ إلى سنة ١٣٢ هـ. ويبدو أن الذى يتحدث عنه الشهرستانى غير الذى تحدث عنه غيره، وإن اختلفوا فى سنة وفاته، وهل كانت الوفاة فى عهد عبد الملك، أو فى عهد ابنه هشام. وهناك من ينسبهم إلى الحارث بن تليد الإباضى [٥]. والراجح أن (الحارثية) - أصحاب الحارث هذا - إحدى فرق ثلاث، انقسم إليها الإباضيون، وهى: الحفصية، والحارثية،

---

(١) الفصل فى الملل والأهواء والنحل: ٢/ ١١٢ طبعة بيروت.
(٢) موسوعة الفقه الإسلامى: ١/ ٣٦، ٢٦٧.
(٣) محاضرات فى أسباب اختلاف الفقهاء: للشيخ على الخفيف: ٢٦٥ طبعة معهد الدراسات العربية العالمية سنة ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م.
(٤) الملل والنحل (على هامش الفصل): ١/ ١٨.
(٥) اللباب فى تهذيب الأنساب: لابن كثير: ١/ ٢٠ مطبعة دار التأليف. سنة ١٩٧١ م.

واليزيدية. ثم إن الحارث الإباضى كانت له آراء مخالفة لمبادئ الإباضية، ومقرراتهم [(١)].
ويرى بعض الباحثين المعاصرين أن هذا المذهب من أوائل المذاهب الإسلامية نشوءا، باعتبار أن معلمه الأول ورائده كان جابر بن زيد (٢١-٩٦ أو ٩٣ هـ [(٢)]). كما ينكر هؤلاء أن تكون (الإباضية) من الخوارج أصلا، ومن ثم فإنهم يقدمون للفظ (الخروج) معنى جديدا غير المعنى المصطلح عليه بين جمهور الدارسين الإسلاميين [(٣)]..

ومهما يكن من أمر صاحب هذا المذهب، ونسبته، فيكفى أن أقول: إن هذا المذهب منتشر الآن فى مسقط، وعمان، وليبيا، وتونس، والجزائر، وزنجبار. وإن هذه الفرقة أكثر فرق الخوارج اعتدالا، وأقربهم إلى أهل السنة - كما قرر ابن حزم فيما نقلته عنه منذ قليل - ولم يختلف فقههم عن فقه غيرهم من أهل السنة إلا بمقدار ما يتأثر بالمذهب السياسى [(٤)] وأيضا: لم يصلنا شىء من كتب هذا المذهب حتى عصر ابن حزم؛ فهؤلاء القوم كتبهم مستورة - كما يقول ابن النديم [(٥)] - (شأنهم فى ذلك شأن غيرهم من الخوارج) لأن العالم يشنأهم، وتتبعهم بالمكاره. ولهم مصنفون ومؤلفون فى الفقه وأصوله، وفى علم الكلام، وعلوم القرآن. ولولا الآراء الفقهية - القليلة جدًّا - التى أوردها ابن حزم، والشهر ستانى لهم ولغيرهم من فرق الخوارج، ولولا بعض الكتب الحديثة فى الفقه الإباضى، وبعض ما علمناه - على قلته - من مؤلفات علماء القرن الثامن للهجرة [(٦)] - ما علمنا عن هذا المذهب وأصوله شيئا، بل ما علمنا شيئا - أصلا - عن فقه الخوارج عامة. ومن الكتب التى يمكن ذكرها - هنا - كتاب (الوضع لأبى زكريا الجناوى يحيى بن صالح - نشرته مطبعة الفجالة الجديدة بمصر، وكتاب (شرح متن النيل وشفاء العليل) المعروف بشرح النيل لمحمد بن أطفيش الجزائرى [(٧)] فى عشرة أجزاء

(١) انظر الملل والنحل: ١/١٨٢، ١٨٣ .
(٢) اقرأ شيئا عنه فى: تاريخ التشريع الإسلامى: ص ١٥٤.
(٣) انظر: الإباضية فى موكب التاريخ: للأستاذ على يحيى معمر: ص ٣٢، ٥٩، مكتبة وهبة القاهرة ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م، ومناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ٩٨ .
(٤) اقرأ طرفا من مبادئهم السياسية وآرائهم الفقهية فى: الفصل.: ٤/١٨٩ والملل والنحل: ١/ ١٨٠-١٨٢ والشافعى لأبى زهرة: ١١٥ الطبعة الثانية ١٣٦٧ هـ ١٩٤٨م دار الفكر العربى .
(٥) الفهرست. ص ٢٣٦ طبع ليبزج سنة ١٨٧١ م .
(٦) انظر: الإباضية فى موكب التاريخ: الحلقة الثانية - القسم الثانى: ص ١٠٣ وما بعدها .
(٧) محمد يوسف بن عيسى الحفصى العدوى (١٢٣٦ -١٣٣٢ هـ -١٨٢٠-١٩١٤م) له أكثر من ثلاثمائة مؤلف فى أصول وفروع الشريعة الإباضى (انظر الموسوعة: ١/٢٤٩) .

كبيرة. وكتاب (العقد الثمين) لنور الدين أبي محمد عبد الله بن حميد بن سلوم السالمي (١٢٨٦-١٣٣٢هـ) في أربعة أجزاء ضخمة [١]. .

مذهب الزيدية:

ينسب هذا المذهب إلى الإمام زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (٨٠-١٢٢هـ [٢])، وهو أقرب مذاهب الشيعة إلى الجماعة الإسلامية؛ فهم معتدلون في آرائهم الفقهية، بل إن الفروق بينهم، وبين المذاهب الأربعة المشهورة ليست فروقا بعيدة الأثر. وما يمتازون عن غيرهم - في الفقه - إلا في مسائل قليلة جدًا ومعروفة؛ منها: رفضهم المسح على الخفين، زيادتهم (حي على العمل) في الأذان، وتكبيرهم خمسا في صلاة الجنازة، وتحريم نكاح الكتابيات. . ويتفقون مع أهل السنة [٣] في تحريم نكاح المتعة - أو النكاح المؤقت - تحريما قاطعا، خلافا لما عليه غيرهم من الشيعة الإمامية [٤]. هذا وقد نسب للإمام زيد بعض الكتب - أحصاها أحد الباحثين المعاصرين بخمسة عشر كتابا [٥] - أهمها كتاب (المجموع) الذى أعطاه المعنيون بدراسة الفقه الإسلامي أهمية خاصة لسببين؛ أحدهما: أنه - إن صحت نسبة هذا الكتاب إلى الإمام زيد - يعتبر أقدم مؤلف فقهي إسلامي وصل إلينا على وجه الإطلاق. والثاني: أن هذا يعني أن ما يراه جمهرة الباحثين من أن أول تدوين في الفقه كان (الموطأ) للإمام مالك، ليس على إطلاقه. وإنما يجب أن يحمل على أنه أول تدوين من أهل السنة ويكون الشيعة هم الذين سبقوا بالتدوين للفقه؛ مادام أقدم كتاب فقهي - مرتب على أبواب الفقه - لهم، وهو

(١) وهو في صورة أسئلة وأجوبة عليها، قام بتحقيقه، والتعليق عليه، وترتيبه سالم بن أحمد بن سليمان بن حميد بن عبد الله الحارثي المضيربي. وأشرف على إصداره وتصحيحه الشيخ محمد محمد الدهان، وطبع على نفقة سلطان عمان (قابوس بن سعيد بن تيمور) في دار الشعب سنة ١٣٩٤ هـ.

(٢) تجد ترجمة مؤجزة له، وذكر من روى عنهم، ورووا عنه - ومنهم أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي (راوي المجموع) - في: الملل والنحل: ١/ ٢٠٧ وما بعدها، ٢/ ٢٦ وتهذيب التهذيب: لا بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ): ٣/ ٤١٩، ٤٢٠ طبع الهند. وشذرات الذهب: ١/ ١٥٨، ١٥٩ وتاريخ التشريع الإسلامي: ٢٦٤ ونظرة عامة. ص ١٧٧ - ١٨٥ والإمام زيد: لأبي زهرة، وتاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ١٩٢ - ١٩٧ دار الكتب الحديثة ١٣٧٨ هـ -١٩٥٨ م، ومناهج التشريع الإسلامي. : ١٠٨ وما بعدها.

(٣) أعني بأهل السنة الذين لا يتمون إلى مذهب شيعي، ولا يفهم من هذا - بالضرورة - نفي حبهم لآل البيت وإقرارهم بفضلهم وعلمهم.

(٤) انظر: مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري: ص ١٤٢ ومراجعتها.

(٥) الدكتور علي حسن عبد القادر في كتابه: نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي: ١/ ١٧٩.

(المجموع) قد سبق (الموطأ) بأكثر من نصف قرن.

وليس من شأننا - فى هذه النبذة، فوق أنه ليس من أهداف هذه الدراسة- الاستفاضة فى إثبات مدى صحة نسبة (المجموع) لزيد بن على؛ ذلك أن الطعون التى وجهت إليه تدور حول ناحيتين - كما حددهما الدكتور محمد يوسف موسى - هما: ناحية المتن، وناحية الرواية، ونقله إلينا [(١)].

وحسبى أن أقول: لم يطعن أحد فى صحة نسبة المجموع إلى أبى خالد، وإنما الطعون كلها فى صحة نسبته لزيد، ومع ذلك فليست هذه الطعون - ولا أحدها - من القوة بحيث تنفى صحة نسبة (المجموع) لزيد؛ فكل الطعون تجد أجوبة مقنعة وقوية. ومهما يكن من أمر هذه النسبة، فإن الكتاب - على فرض أنه للإمام زيد نفسه، أو من عمل أبى خالد ونسبه إلى الإمام الشهيد؛ حتى يحظى بالقبول من الزيدية - يعتبر علامة هامة على طريق تطور الفقه الإسلامى، وهذا ما يهمنى تسجيله فى هذا المقام. وإنه ليعتبر من غير شك على كلا الاحتمالين - من الكتب القديمة فى الفقه، إن لم يكن أولها على الإطلاق؛ لأن أبا خالد - حتى على فرض أن (المجموع) من عمله، أو من جهده الشخصى - قد مات بعد الإمام زيد بنحو ثلاثين عاما [(٢)].

- هذا ولما كان من أصول المذهب الزيدى اشتراط الاجتهاد فى أئمتهم، لذلك كثر فيه الأئمة المجتهدون الذين قاموا بالتأليف على أصول المذهب وتوافروا على نشره، والحفاظ على بقائه بعد الإمام زيد، حتى عصرنا هذا [(٣)]. ولهم تآليف فى الفقه الزيدى، نعرف منها

---

(١) تاريخ الفقه الإسلامى: ١٩٥-١٩٧ وقد اهتم علماء الزيدية بالرد على هذه الطعون بقوة، وموضوعية، من بين هؤلاء: الحافظ شرف الدين الحسينى الصنعانى (١٢٢١هـ)- شارح المجموع فى كتابه (الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير) وقد عقد فى مقدمته ثلاثة فصول هامة، الأول: فى ترجمة أبى خالد الواسطى - راوى المجموع - وما قاله فيه أئمة الشريعة، وبيان وجه الاحتجاج به. والثانى: فيما قاله فيه أهل الجرح والتعديل من الخصوم، وقدحهم فيه، والذب عنه، والثالث: فيما ذكره بعض الأصحاب من الشيعة أنفسهم من روايته عن الإمام زيد ما يخالف رواية الأئمة فى بعض المواضع، وبيان وجه ذلك. (وانظر - أيضا -: تاريخ الفقه الإسلامى: ص ١٩٦ ومراجعه). وقد عقد الشيخ أبو زهرة - فى كتابه (الإمام زيد) بابا لتحقيق صحة نسبة المجموع للإمام زيد. وقام أستاذنا الدكتور بلتاجى بإعداد دراسة مستفيضة وجيدة عن المجموع. وانتهى إلى أن الطعون الموجهة إليه تجد كلها أجوبة مقنعة، ولا يقدم أحدها ما يمكن أن يكون طعنًا قويًا، نافيًا لصحة نسبة المجموع لزيد بن على. (انظر: مناهج التشريع الإسلامى - ص ١٠٩-١٢٩).

(٢) تاريخ الفقه الإسلامى: ص ١٩٨ (بتصرف).

(٣) انظر مثلا: الفهرست الفن الثانى من المقالة الخامسة: ١٧٨، ١٩٣ المطبعة الرحمانية بالقاهرة وتاريخ

القليل، ونجهل الكثير؛ إذ لا يزال معظمها محبوسا فى خزائن اليمن - (المقر الأكبر لهذه الفرقة من الشيعة إلى اليوم) - ومن هذه المؤلفات: المجموع، وشرحه: (الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير) - المشار إليهما - وكتاب الأشربة، وكتاب الأيمان والنذور: للقاسم الرسى (ت٢٤٠هـ) ولحفيده الإمام الهادى إلى الحق يحيى بن الحسين (٢٩٨هـ) رسالة فى القياس، وكتاب (الأحكام فى الحلال والحرام) و (التحرير). وللإمام المرتضى محمد بن الإمام يحيى الهادى (ت ٣١٠هـ) كتابان فى الفقه الزيدى: (الإيضاح) و(النوازل) والناصر للحق - مؤسس المدرسة الناصرية والمتوفى سنة ٣٢٤هـ - له كتب كثيرة؛ منها: (البساط) و (الإبانة) - فى الفقه - و(المغنى)- فى رءوس مسائل الخلاف بين الناصر للحق وسائر فقهاء آل البيت - وكتاب (الجامع الكافى) فى فقه الزيدية، و (جامع آل محمد) لأبى عبد الله محمد بن على العلوى الحسينى (ت٤٤٥هـ) [١]. ثم كتاب (البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار) لابن المرتضى: أحمد بن يحيى (٧٦٤ -٨٤٠هـ) طبع بمصر فى أربعة أجزاء.

مذهب الإمامية (الاثنا عشرية):

هذه الفرقة من أكبر طوائف الشيعة [٢]، وقد يطلق اسم الشيعة، ويراد بها الإمامية خاصة. وعموما فهم القائلون باثنى عشر إماما؛ وهم: على المرتضى - وهو على بن أبى طالب -(ت٤٠هـ)، الحسن المجتبى (٢-٤٩هـ)، الحسين الشهيد (٣-٦١هـ)، على زين العابدين السجاد (٣٨-٩٥هـ)، محمد الباقر (٥٧-١١٤هـ)، جعفر الصادق (٨٠-١٤٨هـ)، موسى الكاظم (١٢٨-١٨٢هـ)، على الرضا (١٤٨-٢٠٢هـ)، محمد التقى (الجواد): ١٩٥-٢٢٠هـ - على بن محمد (الهادى): ٢١٤-٢٥٤هـ -أبو محمد الحسن العسكرى (الزكى): ٢٣٢-٢٦٠ هـ - محمد المهدى المنتظر: ولد سنة ٢٢٥هـ واختفى سنة ٢٦٠هـ. . وقد زعموا أنه مستور لا يرى، وأنه هو الإمام القائم، الذى سيعود ليملأ الأرض

التشريع الإسلامى: ٢٦٥ والفقه الإسلامى: ١٥٨، ١٦٤، ١٦٥ -.

(١) يشير الدكتور محمد يوسف موسى فى كتابه: الفقه الإسلامى (ص ١٦٤، ١٦٥) إلى أن هذه الكتب توجد نسخ منها فى بعض مكتبات أوربا، مثل الفاتيكان، وبرلين وميونخ بألمانيا، وفينا والمتحف البريطانى.

(٢) راجع فى أشهر فرق الشيعة ومبادئهم: الفصل: ٤/ ١٧٩-١٨٨ والملل والنحل: ١/ ٢١٨-٢٢٤، ٢/ ٢-٣٦ ومناهج التشريع الإسلامى. ص ١٧٤ وما بعدها. وأصل الشيعة وأصولها: للشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء- دار الأضواء بيروت. ومختصر (التحفة الاثنى عشرية): للدهلوى- تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب، الرياض ١٤٠٤هـ.

عدلاً كما ملئت جورًا وظلمًا.

ومن المؤرخين من يطلق على الإمامية اسم الإمامية الجعفرية، نسبة إلى الإمام جعفر الصادق [١].

والواقع أن الجعفرية إحدى فرق الشيعة كالزيدية، والموسوية أو الكاظمية، والإسماعيلية وغيرها.

وأصولهم - بإجمال - الكتاب، والسنة - المروية من طريق آل البيت (أئمتهم المعصومين) - والإجماع على المعلوم من الدين بالضرورة. أما الإجماع بالمفهوم الذى يراه جمهور الأصوليين والفقهاء من أهل السنة فإنهم ينكرونه، ويقولون بالاجتهاد للكشف عن حكم الله ورسوله، لا أن يكون الاجتهاد بالرأى أو القياس.. ولا أدرى حدودا تفصل بين الاجتهاد الذى قالوا به، واشترطوه فى أئمتهم، وبين رفضهم للرأى - أو القياس - وهو أبرز مظاهر الاجتهاد [٢].

ولكن فقههم - مع ذلك - لا يختلف عن فقه أهل السنة إلا فى نحو سبع عشرة مسألة، بل إن مذهبهم - فى الفقه - أقرب الى المذهب الشافعى، وما كان اختلافهم - مع غيرهم من فقهاء أهل السنة - راجعا إلى ناحية الفقه والتشريع، ولا إلى ناحية العقيدة، وإنما راجع إلى ناحية الحكومة والإمامة، ووجهات النظر السياسية [٣].

هذا والعلماء المجتهدون منهم من الكثرة بحيث لا نستطيع حصرهم، وذكر كل مؤلفاتهم الفقهية، ولو فى الحقبة الزمنية التى معنا [٤]، أعنى الفقرة التى برز فيها الاجتهاد، وملأ جنبات الفكر الإسلامى على العموم.. وتكفى الإشارة إلى أن أهم كتبهم: (فقه الرضا) - طبع فى طهران سنة ١٢٧٤ هـ، و (الحلال والحرام) و (علل الشرائع والأحكام) و(الكافى فى علوم الدين) للكليني - أو الكوليني -: وهو محمد بن يعقوب بن إسحاق

---

(١) تاريخ التشريع الإسلامى: ١٦٣ وانظر ترجمته فى: شذرات الذهب: ١/ ٢٢٠ ثم ترجمة وافية له والسمات المنهجية لفكره الفقهى فى: مناهج التشريع الإسلامى - ص ١٧٣ - ٢٢٨.

(٢) انظر مثلا: تاريخ التشريع الإسلامى: ٢٢٦ والفقه الإسلامى: ١٥٩ - ١٦١ والتشريع والفقه فى الإسلام (تاريخا ومنهجا): ص١٥٠ ومناهج التشريع الإسلامى - ص ٢٠٢ - ٢٢١ ومراجعه.

(٣) نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى: ١٨٦ (بتصرف يسير).

(٤) فى الفهرست: لابن النديم - الفن الخامس من المقالة السادسة (ص ٣٠٧ وما بعدها) - أخبار فقهاء الشيعة وأسماء ما صنفوه من الكتب. وفعل الشهر ستانى فى الملل والنحل (٢/ ٦٢، ٢٧) نفس الشىء.

الرازى (ت ٣٢٨ هـ) والكتاب الأخير أحد الكتب الأربعة الأساسية للشيعة، ويحتوى على (١٦٠٩٩) تسعة وتسعين وستة عشر ألف حديث. أما الكتب الثلاثة الأخرى التى تعد - بالإضافة إلى كتاب (الكافى) - أصول كتب الشيعة، فهى: (من لا يحضره الفقيه)، (الاستبصار)، (تهذيب الأحكام) [١].

المجموعة الثالثة من المذاهب الفقهية التي ظهرت في (طور الاجتهاد):

وتضم المذاهب التى عاشت لفترة من الزمن وكان لها أتباع وكتب، فذهب الأتباع، وبقيت الكتب التى احتوت - فى بطونها - أصول هذه المذاهب وفروعها، وأشهرها مذهب داود الظاهرى، ومذهب الطبرى أو المذهب الجريرى؛ وإليك نبذة مختصرة عن كل منهما:

أ-المذهب الظاهري: وينسب إلى أبى سليمان داود بن على الأصفهانى الظاهرى (ت٢٧٠هـ)، الذى بنى مذهبه على ظواهر النصوص من القرآن والسنة، ويأخذ بإجماع الصحابة، وينكر القياس والاستحسان وجميع أنواع الاجتهاد بالرأى، ويتوسع فى الاستصحاب إن لم يجد الحكم فى النص أو دليله، ولا فيما أجمع عليه الصحابة رضى الله عنهم أجمعين.

ثم انتصر له أبو محمد ابن حزم الأندلسى (ت٤٥٦هـ) حيث دافع عن المذهب الظاهرى بقوة، متحملا كل صنوف الأذى فى سبيل الدعوة إليه، فكان له الفضل فى حفظ المذهب ونقله إلى الأجيال بمناظراته، ومؤلفاته الجليلة مثل (المحلى) فى الفقه و(الإحكام فى أصول الأحكام) فى علم أصول الفقه. وغيرهما من الكتب والرسائل التى وصلتنا عن ابن حزم، وما فقد منها كثير جدًا.

أقول هذا من واقع معايشتى الطويلة لهذا المذهب: جذوره، ونسبته لداود دون غيره، وكيف انتقل إلى الأندلس؟ ومتى تكون الاتجاه الظاهرى عند ابن حزم؟ وما مفهوم ابن حزم له؟ [٢]. ونظرًا لاختلاف ابن حزم مع جمهور الفقهاء من جهة، ومع

(١) راجع: المصدرين المذكورين، وتاريخ الأدب العربى: لبروكلمان: الملحق الأول ص ٣١٨ وتاريخ التشريع الإسلامى: ٢٦٦ والفقه الإسلامى: ١٦٦ وما بعدها، ومحاضرات فى تاريخ الفقه الإسلامى (عصر نشأة المذاهب): ٦٦-٦٧ ونظرة عامة - ص ١٨٥، ١٨٦ .

(٢) راجع هذه المفردات وغيرها فى أماكنها من: الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى، وابن حزم الظاهرى وكتابه المحلى (دراسة تحليلية). وفى المصادر العديدة التى اعتمدت عليها فى الدراستين .

أهل الظاهر من جهة أخرى فى كثير من مسائل الفقه والأصول، فضلا عن طبيعة كل من ابن حزم والمذهب الظاهرى فقد رأينا بعض الباحثين يسمونه تارة المذهب الداوودى، وتارة المذهب الحزمى. بل إن منهم من يرى أحقية ابن حزم بأن ينسب إليه المذهب؛ إذ لولاه لما كان له وجود يذكر إلى الآن.

وعلى أية حال فإن من الخصائص التى تميز المذهب الظاهرى ما يلى:

١-الأخذ بالظاهر فقط، دون البحث عن علة.. ولهذا يعد هذا المذهب فى مقابلة مدرسة أهل الرأى. وقد أوقعهم هذا المنهج فى حرج شديد، وضيق من دائرة المذهب، فأغرقوا فى بعض المسائل التى لا يقبلها شرع أو عقل.

٢-منع التقليد مطلقًا لغير الرسول ﷺ من الأحياء والأموات، فالمسلم إذا كان من أهل الاجتهاد ويفهم اللغة العربية، وأساليب القرآن الكريم يمكنه استنباط الحكم، وإلا سأل أهل الذكر.

٣-يعلي من شأن النص، والسنة على وجه الخصوص.. فى وقت كثرت فيه الآراء الفقهية الاجتهادية.

ب- مذهب الطبري: نسبة إلى أبى جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبرى (٢٢٤-٣١٠هـ)- ويسمى أيضا بالمذهب الجريرى - (وهو مذهب لا يفترق كثيرًا عن مذهب الإمام الشافعي فى أصوله) [(١)]. وكان الطبرى قد أخذ الفقه الظاهرى عن داود بن على (٢٠٠-٢٧٠ هـ) وفقه أهل العراق عن أبى مقاتل (حفص بن مسلم السمر قندى، المتوفي سنة ٢٠٨ هـ) بالرى، وفقه مالك عن يونس بن عبد الأعلى المصرى (١٧٠-٢٦٤هـ) وفقه الشافعى عن الربيع بن سليمان المرادى (١٧٤-٢٧٠ هـ) بمصر.. ثم نضج عقله، واتسع نطاق علمه، وأداه اجتهاده إلى ما اختاره فى كتبه الفقهية التى لم يصل معظمها إلينا، والتى لا يزال الكثير مما وصلنا منها مخطوطًا، وأهمها كتاب التفسير - الذى لم يصنف مثله، ولولاه ما وصل إلينا هذا القدر الجليل من مذهبه الفقهى - وكتاب (اختلاف الفقهاء) الذى يدل على علم واسع، وعقل فاحص كبير..

هذا وقد تبع هذا المذهب كثير من علماء القرن الثالث والرابع للهجرة، واستمر معروفًا، ومعمولاً به إلى منتصف القرن الخامس الهجرى، ثم انقرض عارفوه، ومتبعوه

---

(١) راجع: نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى: ص ٢٧٧.

تباعًا، ولم يبق منه إلا ماحوته الكتب، سواء التى صنفها الطبرى نفسه، أو المتفقهون على مذهبه، كالقاضى أبى الفرج المعافى بن زكريا بن يحيى النهروانى (ت ٣٩٠ هـ) وعلى بن عبد العزيز بن محمد الدولابى.. وغيرهما [١].

المجموعة الرابعة:

مذاهب كانت لأئمة مجتهدين، لا يحصيهم العد اجتهدوا لأنفسهم، ولكن لم يتيسر لهم من الأتباع من يلتزم الأخذ بهذه الاجتهادات، والآراء. ولم تجد - كذلك - من ينشرها، فهى كما نشأت حتى اليوم ولا يعرف من أحكامها إلا ما نقل إلينا فى ثنايا الكتب الفقهية، أو كتب اختلاف الفقهاء، على أنها مجرد اجتهادات من أصحابها، تذكر لتأييد مذهب أو رأى بعينه، أو لإبطال حكم ذهب إليه المخالف.

ومن هؤلاء الأئمة - على سبيل المثال - محمد بن عبدالرحمن بن أبى ليلى (٧٤-٤٨) [٢] والليث بن سعد: إمام أهل مصر، وفيه قال الشافعى: (الليث أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به) وسفيان الثورى، وشريك النخعى.. وغير هؤلاء كثيرون [٣].

المظهر الثالث من مظاهر طور الاجتهاد (تعدد مصادر التشريع):

لم تعد الأحكام الفقهية مصدرها الوحى - كتابا كان أو سنة - كما كان فى طور التشريع، وإنما تنوعت مصادر التشريع، أو وسائل الاستنباط، حتى لقد بلغت نحو العشرين؛ وهى - كما سردها أبو الربيع نجم الدين الطوفى الحنبلى (ت٧١٦هـ) -: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، وإجماع أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابى، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والبراءة الأصلية، والعوائد، والاستقراء، وسد

---

(١) عن هذا المذهب، وصاحبه، وأتباعه، وأشهر مصنفاتهم، انظر الفهرست: ٣٢٦، ٣٢٩ ووفيات الأعيان: ٤/ ٣٣٢، وتذكرة الحفاظ: ٢/ ٢٥١ -٢٥٥ وتاريخ التشريع الإسلامى: ٢٧٥، ٢٧٦ والفقه الإسلامى: ١٧٤ ونظرة عامة. ص ٢٧٧، ٢٧٨ والموسوعة: ١/ ٣٤.

(٢) انظر ترجمته فى الفهرست: ٢٠٣ والوفيات: ٣/ ٣١٩ والتذكرة: ١/ ٥٥ وشذرات الذهب: ١/ ٢٤٤ وتاريخ التشريع الإسلامى ص ٢٣٢ والسمات المنهجية لفكرة الفقهى فى: مناهج التشريع الإسلامى. ص ٢٣٢-٢٥٨.

(٣) وقد أشرت إلى أماكن ترجمتهم من قبل. على أنك تجد أقوالهم فى كتب الفقه المقارن؛ مثل (المحلى) لابن حزم الظاهرى، و(بداية المجتهد ونهاية المقتصد): لابن رشد، و(المغنى) لابن قدامة. وانظر - أيضًا- تاريخ التشريع الإسلامى: ١٤١، ٢٢٩ وما بعدها، والتشريع والفقه فى الإسلام (تاريخًا ومنهجًا): ١٢٤-١٣٥، ١٧٥ وما بعدها. وغير ذلك من كتب التراجم القديمة والحديثة.

الذرائع، والاستدلال، والاستحسان، والأخذ بالأخف، والعصمة، وإجماع أهل الكوفة، وإجماع العترة، وإجماع الخلفاء الأربعة (١). وكذلك دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة وغير هذا.

صحيح أن الأصوليين والفقهاء مختلفون فى هذه المصادر؛ ما بين مثبت لبعضها وناف له، وما بين موسع ومضيق. وصحيح أن بعضهم يقسمها إلى أدلة أصلية وأخرى تبعية، وآخرين يقسمونها إلى أدلة نقلية وأدلة عقلية، ومنها ما يعتبر قواعد شرعية، لا أصولاً (٢).. ولكنها - على أية حال - أثرت الفكر الفقهى الإسلامى، وسرت به خطوات عميقة الأثر على طريق تطوره. بل إن فى هذا الطور نفسه حدث اختلاف حول السنة نفسها؛ فكان من ينكر الاحتجاج بها جملة وتفصيلاً، ومن ينكر ما زاد منها عما فى القرآن، ومن يشترط شروطًا للعمل بخبر الواحد.. وسيأتى تفصيل كل ذلك فى موضعه من هذه الدراسة إن شاء الله تعالى. على أن هناك أسبابًا أخرى للاختلاف غير اعتبار الأصل دليلاً أو عدم اعتباره، وليس من أهداف البحث تقصيها، ولكنى أرى أن الإشارة إليها - مجملة - مفيدة فى هذا التمهيد؛ حيث بدا أثرها فى أحكامهم، وكيفية استنباطهم، وكان ابن حزم - فى فكره الفقهى، بل المذهب الظاهرى على العموم- وجهًا آخر من أوجه الخلاف فى كل ذلك، من هذه الأسباب: تردد اللفظ بين معنيين (المشترك اللفظى)، والاشتراك بسبب حروف العطف، ودلالات صيغ الأمر والنهى، والعلاقة بين العام والخاص، والمطلق والمقيد. وأفعاله ﷺ وتقريراته، ثم وصول الحديث لواحد من أهل العلم ولم يصل لآخر، أو وصل إليه من طريق لا تقوم بها حجة عنده، وأخيرًا الاختلاف فى ترجيح بعض النصوص على بعض إذا ما كانت توهم بالتعارض (٣).

---

(١) راجع: المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى: لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد رحمة الله عليه - الطبعة الأولى سنة ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٤ م: ص ١٦، ١٧.

(٢) هذا واضح فى كل الكتب والمصادر التى عرضت لتاريخ التشريع الإسلامى، وأصوله القديمة والحديثة راجع مثلاً: الفقه الإسلامى: ص١٧٥ والفكر الفقهى لابن تيمية: ص ٢٢ ومراجعها.

(٣) انظر هذه الأسباب - وغيرها - ونماذج لكل فى: الإحكام: لابن حزم ٢/ ١٢٤-١٤٣ ومقدمة (بداية المجتهد) لابن رشد، وتاريخ التشريع الإسلامى: ١١٦-١١٩ بالإضافة إلى ما سبق أن تحدثنا عنه بشأن أسباب اختلاف فقهاء الصحابة ومن بعدهم، وموقفنا نحن من هذا الاختلاف.

المظهر الرابع والأخير - من مظاهر (طور الاجتهاد) -: تدوين السنة:

اكتملت فى هذا الطور محاولات تدوين السنة، التى مرت بمراحل مختلفة، وكان المدونون طبقات متلاحقة، حتى بلغ الأمر غايته المجيدة بصنيع البخارى، وإخوانه الأجلاء، ونتج عن ذلك أن وجد الفقهاء - من أهل الحديث، وأهل الرأى على السواء - مادة غزيرة، وخصبة، للاستدلال بها على فتاواهم، وأقضيتهم فى كثير من المسائل الفقهية - إلى جانب النصوص القرآنية - ومن ثم ارتبط تدوين الفقه بتدوين السنة [١].

ومحصلة ذلك كله أن بلغ الفقه الإسلامى - فى هذا الطور بمظاهره الأربعة السابقة - قمة ازدهاره، وأضحى فخرًا للأمة الإسلامية قاطبة على اختلاف مذاهبها (ولو أن رجاله قاموا عليه كما يجب، ولم يجمدوا على القديم (كما حدث بعد ذلك) لما كانت الأمة الإسلامية بحاجة مطلقًا للجوء للفقه الوضعى أو القوانين الغربية (فى العصر الحالى) تأخذ منها تشريعاتها وقوانينها. وهكذا صرنا إلى حالة مؤلمة من الأخذ عن الغرب فى كل شىء حتى كأننا أمة ليس لها مقوماتها الذاتية، وتقاليدها الطيبة) [٢].

وقبل أن أنتقل من هذه النقطة أحب أن أشير إلى أمرين، أعتقد أنهما يفيدان القارئ المبتدئ، والراغب فى معرفة شىء عن السنة، وبعض مظاهر اهتمام المسلمين بها: الأمر الأول يتعلق بحركة الوضع فى الحديث: أسبابه وجهود العلماء المخلصين فى مقاومتها. والثانى أهم الكتب التى قام أصحابها بجمع الأحاديث وتصنيفها.

أما عن الأمر الأول: فتدلنا كتب السنة وأصول التشريع الإسلامى على تشدد الصحابة، وبخاصة الخلفاء الراشدين فى قبول أخبار الآحاد؛ فكان أبوبكر وعمر لا يقبلان الحديث إلا إذا شهد به اثنان (الراوى ومعه صحابى آخر) يشهدان أنهما سمعاه من النبى ﷺ، وكان على يستحلف الراوى [٣]. وأنهم على العموم كانوا يخافون أن تصرفهم رواية الحديث عن الاشتغال بالقرآن الكريم، بل كانوا يخشون الكذب على رسول الله ﷺ.. وهذا ما حدث من أعداء الإسلام، وبعض ضعفاء الإيمان من المسلمين، فقد قاموا بوضع طائفة من الأحاديث ونسبوها إلى النبى ﷺ، وهو منها

(١) انظر - فى زيادة الاهتمام بالسنة، وتدوينها، وأثر هذا التدوين فى الفقه -: تاريخ التشريع الإسلامى: ص١٢٧ وما بعدها، وتاريخ الفقه الإسلامى: ١٧٠-١٨٣ ومراجعه.

(٢) الفقه الإسلامى: للدكتور محمد يوسف موسى: ٧٤، ٧٥ (بتصرف يسير).

(٣) راجع: نيل الأوطار: ٦/ ١٧٥ وإرشاد الفحول: ٢٧٣، ٢٧٤ وأصول التشريع الإسلامى: ٥٤-٥٦ ومصادرها. والتعريف بالقرآن والحديث: للشيخ الزفزاف: ٢٠٢-٢٠٦.

يراه.. ويرجع ذلك إلى عدة أسباب، نذكر منها ما يلى:

١-العداوة الدينية التى استحكمت حلقاتها من بعض اليهود والفرس والروم، فعمدوا إلى إفساد أمر المسلمين بالتشكيك فى مبادئهم وبلبلة أفكارهم، والطعن فى سنة رسول الله ﷺ، وإثارة الشبهات حولها تارة، ووضع الأحاديث التى تتعارض مع السنة الصحيحة، ومقاصد الشريعة تارة أخرى.

٢-التعصب المذهبى والسياسى؛ فقد نتج عن انقسام المسلمين إلى فرق وأحزاب متنافرة، وتمسك كل منهم بمبادئه ودعوته - أن وضع بعضهم أحاديث تشهد بصحة ما ينادون به، سواء كان فى الميدان السياسى، أو فى غيره، نلمس شيئًا من ذلك فى فقه الشيعة والخوارج على وجه الخصوص، وموقفهم من رواية الحديث.

٣-أحاديث الترغيب والترهيب، لاسيما ما ورد على ألسنة الوعاظ والقصاص؛ فقد تساهل بعضهم فى هذا الباب، على أساس أنه لا يتعلق به أحكام شرعية، مثل ما روى عن نوح بن أبى مريم - لما سئل عن أحاديث فى فضائل سورة كذا وكذا من القرآن - قال: (لما رأيت اشتغال الناس بالفقه وإعراضهم عن حفظ القرآن الكريم وضعت الأحاديث حسبة لله تعالى) أو لنرقق بها قلوب العامة.

ويندرج تحت هذا أيضًا ما حدث من مغالاة البعض فى رد كل شىء ما عدا القرآن الكريم والسنة المطهرة، مما جعل بعض الوضاعين يعمدون إلى كلام الصحابة وغيرهم من الحكماء، ويرفعونها أو ينسبونها إلى رسول الله ﷺ، حتى تحظى بالقبول. وهنالك أسباب أخرى فصلها الدكتور مصطفى السباعى، ثم عاد فأجملها بقوله:(ونتيجة لما ذكرناه من بواعث الوضع، نذكر فيما يلى أشهر أصناف الوضاعين، وهم: ١-الزنادقة. ٢-أرباب الأهواء والبدع. ٣- الشعوبيون. ٤-المتعصبون لجنس أو بلد أو إمام. ٥-المتعصبون للمذاهب الفقهية مع جهل وقلة دين. ٦-القصاص. ٧-الزهاد والمغفلون من الصالحين. ٨-المتملقون للملوك والطالبون الزلفى إليهم. ٩-المتطفلون على الحديث ممن يفاخرون بعلو الإسناد وغريب الحديث) [1].



(١) راجع: السنة ومكانتها فى التشريع الاسلامى: ٧٥-٨٩ وأيضا: صحيح مسلم بشرح النووى: ١/ ١٥٨، ٦٣ وما بعدها، طبعة الشعب. والتعريف بالقرآن والحديث: ص٢٠٤-٢٠٦ .

جهود العلماء في مقاومة حركة الوضع في الحديث:

لقد أدرك العلماء أثر وضع الحديث على الدين الإسلامى بعامة، والفقه الإسلامى بخاصة، فنهضوا لمناوءته، وتعقب أصحابه، والتنقيب عن الأحاديث الموضوعة، وتمييزها من خلال طائفة من الشروط والضوابط التى وضعوها لقبول الحديث، وكانت تلك بداية ظهور علم الجرح والتعديل؛ فمن عدلوه قبلت روايته، ومن جرحوه ترك حديثه [(١)].

وبذلك أصبحت مهمة الفقهاء شاقة إذ اشتغلوا بالنظر فى الحديث متنًا وإسنادًا لمعرفة درجته، بعد أن كان الأمر مقصورًا على معنى أو فقه الحديث.. ويفهم من هذا كله أن حركة الوضع فى الحديث كان لها جانبان:

أ-إيجابى يتمثل فى تدقيق الفقهاء فى الحديث الذى يستدلون به على أقوالهم؛ لأن أول ما يوجه إليهم من نقد إنما يأتيهم من خلال أدلتهم.

ب-وجانب سلبى يتمثل فى انشغال الفقهاء بالنظر فى الأحاديث لمعرفة مدى صحتها أو ضعفها، سواء كانت مما يقوم عليها مذاهبهم، أو كانت من أدلة المذهب الأخرى ويريدون تفنيدها.. حتى لقد جعلوا الإسناد من الدين [(٢)].

ومن ثمار هذه الجهود أيضًا تدوين السنة، وهو موضوع الفقرة التالية:

الأمر الثاني: أهم الكتب التى قام أصحابها بجمع الأحاديث وتصنيفها إما بترتيب فقهى - أى على أبواب الفقه - وإما فى شكل مسانيد..

والمشهور أن السنة لم تدون بصورة دقيقة أو متكاملة إلا من القرن الثانى الهجرى، والروايات التى وردت إلينا تدل على أن عمر رضى الله عنه فكر فى تدوين السنة ثم عدل عن ذلك كى لا يختلط القرآن بالسنة، حتى كان عهد حفيده وسميه عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه الذى خشى على السنة من الضياع بدروس العلم وذهاب العلماء، مع ظهور الكذب على رسول الله ﷺ، فأمر بجمعها وتدوينها، وإن كان الموت قد عاجله قبل تنفيذ هذه الفكرة، لكنها على أية حال فتحت أبواب التدوين من بداية القرن الثانى الهجرى فى

(١) انظر: المصدر الأخير فى الهامش السابق: ص٢٠٧ وأيضا: تاريخ التشريع الإسلامى: للقطان ٢٨-٢٨٦.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووى: ١/ ٧٠ وما بعدها. والسنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى: ٩٠ وما بعدها.

الأمصار الإسلامية المختلفة، وبلغت حركة التدوين ذروتها فى القرن الثالث الهجرى، لما قيض الله أئمة الحديث بتآليفهم العظيمة الخالدة [1].

وأهم الكتب التى قام أصحابها بجمع الأحاديث وتصنيفها، وبيان صحيحها من ضعيفها - فى هذا الطور - ما عرف بالكتب الستة، وغيرها من كتب الصحاح والمسانيد، وهى غنية - بشهرتها - عن التعريف، ومع ذلك نذكر - هنا - نبذة عن كل منها مراعين فى ترتيب عرضها اتفاق الجمهور على أولوية كل منها:

١-(الجامع الصحيح) المعروف بصحيح البخارى لأبى عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى (١٩٤-٢٥٦هـ) وقد صنفه على أبواب الفقه والعقائد والآداب، وكل أبواب ينتظمها موضوع واحد جعلها كتابًا يضم معنى هذه الأبواب؛ فبدأ بكتاب (بدء الوحى) ثم ذكر بعده كتاب (الإيمان) ثم (العلم) ثم (الطهارة)، و(الصلاة)، و(الزكاة)، و(الحج)، و(الصوم)، و(البيوع)، و(المعاملات) - وقد عرض لأبواب غير فقهية مثل (بدء الخلق)، و(ذكر الملائكة والأنبياء)، و(الجنة والنار)، و(مناقب قريش)، و(فضائل الصحابة)، و(السيرة النبوية)، و(المغازى -) فبلغ عدد كتبه سبعة وتسعين كتابًا، وعدد أبوابه ثلاثة آلاف وأربعمائة وخمسين بابًا، وعدد الأحاديث التى جمعها فيه - بالمكرر - تسعة آلاف واثنين وثمانين اختارها من ستمائة ألف حديث وسمى مصنفه (الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ، وسننه وأيامه). وتجدر الإشارة إلى أن عدد أحاديث صحيح البخارى - بالمكرر، ومن غيره - قد اختلف عليه [2].

٢-الجامع الصحيح المعروف بصحيح مسلم: لأبى الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى (٢٠٤-٢٦١هـ) وقد رتبه على أبواب بعضها فقهى، وبعضها غير فقهى. ولم يكرر الأحاديث، ولم يجزئها، ولم يشتت طرقها على أبواب عدة، كما فعل الإمام البخارى فى صحيحه. ومع ذلك فلم يذكر تراجم لأبوابه؛ ربما لأنه لم يرد أن يزيد حجم الكتاب، وربما لئلا ينشغل الناس عن الأحاديث، ومعانيها بالتماس أوجه الصلة بين عناوين الأبواب، والأحاديث التى ذكرت تحتها، كما حدث فى كتاب البخارى. وقد سد هذا النقص شراح صحيح مسلم، ومحققوه؛ فوضعوا له الأبواب التى تتلاءم مع معانى

(١) راجع فى ذلك: التعريف بالقرآن والحديث: ٢٠٧ وما بعدها. والسنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى: ١٠٣ وما بعدها. والمدخل للفقه الإسلامى: لمدكور ١٧٤-١٧٨.

(٢) انظر مثلاً: أمثال الحديث: لأستاذنا الدكتور عبد المجيد محمود: ص ١٤، ١٥ ومراجعهما.

الأحاديث فيه؛ فبلغ عدد كتب الصحيح أربعة وخمسين، وكل كتاب مقسم إلى أحاديث عدتها ثلاثة آلاف وثلاثين (٣٠٣٠) صنفها الإمام مسلم من ثلاثمائة ألف حديث مسموعة، ومجموع ما فيه من طرق الأحاديث المختلفة نحو عشرة آلاف حديث (١).

٣-سنن أبى داود سليمان بن الأشعث السجستانى (٢٠٢-٢٧٥ هـ) الذى صنفه على أبواب الفقه، واقتصر فيه على أحاديث الأحكام، وقد قسمه إلى كتب بلغت أربعين كتابًا يندرج تحتها أبواب. ومع أن أبا داود قد خصص كتابه للأحكام الفقهية إلا أنه ختمه بكتب فى الآداب والعلم واللباس والطب والزينة والأطعمة والأشربة وشرح السنة والفتن - وكان قد جمع خمسمائة ألف حديث، انتخب منها أربعة آلاف وثمانمائة حديث (٤٨٠٠) ضمنها كتابه، فبلغ عدة ما فيه - بالمكرر - (٥٢٧٤) حديثًا، منها الصحيح وهو الأكثر؛ والسقيم وقد بين وهنه، حتى يعرف الناس علته، ولهذا أقبل عليه الناس، وأثنى عليه كثير من أهل العلم، فاحتل المكانة الأولى بعد الصحيحين.

٤-سنن الترمذى أو جامع الترمذى لأبى عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذى. (ولد فى العشر الأوائل بعد المائتين للهجرة - وقيل سنة ٢٠٠ وقيل ٢٠٩هـ - وتوفى سنة ٢٧٩هـ وله سبعون عامًا) أخرج الترمذى فى كتابه الصحيح والحسن والضعيف والغريب والمعلل - وكشف عن علته - كما ذكر المنكر وبين وجه النكارة فيه. وقد رتب الأحاديث التى اختارها ترتيبًا فقهيًا فى كتب بلغت ستة وأربعين كتابًا، كل كتاب يشتمل على عدة أبواب، وبدأ بكتاب الطهارة، فالصلاة - وهكذا إلى آخر أبواب الفقه، ثم ختم الكتاب بأبواب شتى غير فقهية كالدعوات والمناقب. وأهمية هذا الكتاب راجعة إلى كونه كتابًا جمع الفقه والحديث، وعلل الحديث، ورجاله، وعلومه، وحفظ لنا كثيرًا من اصطلاحات المحدثين فى أحكامهم على الرواة والمرويات.

٥-المجتبى أو السنن الصغرى لأبى عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن على الخراسانى النسائى (٢١٥-٣٠٣هـ) الذى اقتصر فيه على أحاديث الأحكام إلا قليلاً، ورتبها ترتيبًا فقهيًا؛ الأول فالأول بحسب ترتيبها في الشرع، بحيث لو جمعت تراجم هذه الأبواب - الداخلة تحت الكتب - لكانت أشبه شىء حينئذ بمتون الفقه. ويمتاز هذا الكتاب - عن كتب السنن الأخرى - بأنه ليس فيه تعقيبات فقهية، ولا يذكر آراء الصحابة والتابعين،

(١) وراجع منزلة الصحيحين، والمقارنة بينهما فى كتاب: التعريف بالقرآن والحديث ٢١٣-٢٢١ ومصادرها.

وأئمة المذاهب، ويكرر الحديث الواحد تحت عدة تراجم، ويبين غريب بعض الألفاظ حينًا، ويشير إلى الأحاديث الضعيفة والمنكرة أحيانًا، ويحرص على التفريق بين طرق التحمل؛ خاصة السماع والقراءة واختلاف ألفاظ الرواة. وقد عرف عن النسائي شدة التحري واستقامة المنهج؛ لهذا كان كتابه أقل الكتب - بعد الصحيحين - حديثًا ضعيفًا، ورجلاً مجروحا، وهو برتبة سنن أبي داود، أو قريب منها - غير أن أبا داود كان أكثر اعتناءً بزيادة المتون، وألفاظ الحديث التي يعتني بها محدثو الفقهاء - ومن ثم عده كثير من أهل العلم ثاني السنن الأربعة، وعدة أحاديث المجتبى - أو المجتنى كما يسميه البعض، والمعنى واحد -(٥٧٦١) واحد وستون وسبعمائة وخمسة آلاف حديث.

٦-السنن لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني المعروف بابن ماجه (٢٠٩ -٢٧٣هـ) صنفه على أبواب الفقه أيضًا، إلا أنه لم يبدأ بالأبواب الفقهية مباشرة، وإنما قدم لها بأبواب في الأحاديث التي تحض على اتباع سنة الرسول ﷺ، وتعظيم حديثه، والتوقى فى الحديث، والتغليظ فى تعمد الكذب، وحكم من يحدث عن رسول الله ﷺ حديثًا، وهو يرى أنه كذب، وفى اتباع سنة الخلفاء الراشدين، واجتناب البدع والجدل والرأى والقياس، ثم عقد أبوابًا أخرى فى الإيمان والقدر وفضائل الصحابة - ولما لم يلتزم ابن ماجه - في كتابه - تخريج الصحيح فقط، بل خرج الصحيح والحسن والضعيف والمنكر والموضوع - لهذا لم يدخله كثير من العلماء فى الكتب الستة المعتمدة، قبل القرن السادس. وكان أول من ضمه - إلى الكتب الخمسة - أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي (٤٤٨-٥٠٧هـ) وتابعه على ذلك أهل العلم من بعده. وكان العلماء قبل ذلك - وبعضهم بعد ذلك - يعدون موطأ الإمام مالك الكتاب السادس بدلاً منه؛ لأنه أصح منه. وإنما قدم المقدسي - ومن وافقه سنن ابن ماجه على الموطأ؛ لما فى الأول من زوائد على الكتب الخمسة، والتى بلغت نحو ألف وثلاثمائة وتسعة وثلاثين حديثًا، بخلاف الموطأ فجل ما فيه موجود فى الكتب الخمسة إلا القليل جدًا، وقد حقق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى أصول كتاب السنن لابن ماجه، وخرج أحاديثه، وأحصاها؛ فكانت جملتها (٤٣٤١) منها (٣٠٠٢) أخرجها أصحاب الكتب الخمسة - كلهم أو بعضهم - وباقى الأحاديث وعددها (١٣٣٩) حديثًا، هى الزوائد على ما جاء فى الكتب الخمسة، وقد بين الأستاذ عبد الباقى درجة هذه الزوائد، فجزاه الله خير الجزاء.

وهناك كتب أخرى فى الحديث - غير هذه الكتب الستة - أشهرها موطأ الإمام مالك الذى رتبه ترتيبًا فقهيًا، وقسمه إلى كتب بلغت واحدًا وستين كتابًا؛ وكل كتاب مقسم إلى أحاديث، وجملة أحاديثه (١٠٠٠) ألف حديث، منتقاة من عشرة آلاف حديث. ومنها كتب الصحاح الأخرى كصحيح ابن خزيمة (٣١١هـ)، وصحيح ابن حبان (٣٥٤هـ) ثم المستدرك على الصحيحين لأبى عبد الله الحاكم النيسابورى (٣٢١-٤٠٥هـ). ثم تأتى المسانيد وأشهرها مسند أبى داود الطيالسى (٢٠٤هـ) ومسند الإمام أحمد بن حنبل الذى يعد من أوسع كتب السنة وأجمعها، فقد أثبت فيه نيفًا وثلاثين ألف حديث اختارها من سبعمائة وخمسين ألفًا، وروى فيه عن سبعمائة صحابى، وعن ست وسبعين صحابية [١].

هذه المصنفات وغيرها قدمت - بلا ريب - مادة غزيرة وخصبة للفقهاء، يستخلصون منها الأحكام الفقهية - إلى جانب النصوص القرآنية - ولذلك كان لها أثرها الكبير فى نمو الفقه الإسلامى واكتماله، كما حفظت لنا المصدر الثانى للتشريع الإسلامى - وهو السنة - فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خيرًا.

طور التقليد [٢]

بعد أن بلغ الفقه الإسلامى ما بلغ فى طور الاجتهاد، من ازدهار، وشمول أخذ رويدًا رويدًا فى الجمود والتخلف، حين غلب التقليد على أهله. وأعنى بالتقليد (تلقى الأحكام من إمام معين واعتبار أقواله كأنها - من الشارع - نصوص يلتزم المقلد اتباعها) [٣]، أو هو الطور الذى اختفى فيه ظهور أئمة مجتهدين مستقلين، معترف لهم بذلك من الرأى العام الفقهى، اللهم إلا أن يجود الزمان بواحد من هؤلاء، فيجدد لهذه الأمة أمر دينها، كما أخبر سيد الخلق محمد صلوات الله وسلامه عليه. وقد ظهر هذا الطور بوضوح عقب طورالاجتهاد؛ حيث كانت سمة التقليد للمذاهب، واتباع أئمتها هى الغالبة على اتجاهات الناس الفقهية، لا فرق فى ذلك بين عالم وعامى.

ولكن هذا لا يعنى أن الاجتهاد قد انتهى تمامًا، وأن بابه قد أغلق؛ فالذى لا شك فيه

---

(١) انظر: أمثال الحديث: ١١-١٣ ومراجعها .

(٢) كانت لى وقفة - أكثر تفصيلاً وتوضيحًا - مع التقليد: عرفت به، وبينت آراء العلماء فيه خاصة ابن حزم وأهل الظاهر- كذلك أدلة المقلدين والمانعين من التقليد، والفرق بينه وبين الاتباع - إلخ (انظر: الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٢٩٧ وما بعدها) .

(٣) تاريخ التشريع الإسلامى: ص ٣٣٣ .

أنه لا يخلو عصر من العصور من مجتهدين، وهاهم أصحاب رسول الله لم يكونوا جميعًا مجتهدين، بل كان منهم المجتهد، وكان منهم العامي.. وهكذا حال من جاء بعدهم. وكان الفرق بين المجتهدين والعامة واضحًا؛ فالمجتهدون هم الفقهاء الذين يدرسون الكتاب والسنة، وتكون عندهم القدرة على استنباط الأحكام من ظواهر النصوص، ومن معقولها. والمقلدون هم العامة الذين لم يشتغلوا بدراسة الكتاب والسنة دراسة تؤهلهم إلى الاستنباط، فإذا نزلت بهم نازلة يفزعون إلى فقيه بلدهم؛ يستفتونه، فيفتيهم من واقع نصوص الكتاب والسنة.

أما في طور التقليد - الذي أقصده بالكلام هنا - فإن روح التقليد سرت سريانًا عامًا، واشترك فيها العلماء وغيرهم من الجمهور؛ فبعد أن كان المتفقه - أو طالب الفقه، ومريده - يشتغل أولاً بدراسة الكتاب، ورواية السنن اللذين هما أساس الاستنباط والاستدلال، صار في هذا الطور يتلقى كتب إمام بعينه، ويدرس طريقته التي استنبط بها الأحكام، فإذا تم له ذلك صار من العلماء الفقهاء، ومنهم من تعلو همته، فيؤلف كتابًا في أحكام إمامه؛ إما اختصارًا لمؤلف سبق، أو شرحًا له، أو جمعًا لما تفرق في كتب شتى. ولا يستجيز الواحد منهم لنفسه أن يقول في مسألة من المسائل قولاً يخالف ما أفتى به إمامه، كأن الحق نزل على لسان إمامه وقلبه؛ وكأن الله عز وجل قد خصه وحده بفضله، وحبسه عن غيره، أو كأن الصواب المطلق في مذهبه، والخطأ فيما عداه (حتى قال طليعة فقهاء الحنفية في هذا الطور وهو أبو الحسن الكرخي (٢٦٠-٣٤٠هـ): (إن كل آية تخالف ما عليه أصحابنا، فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح. وإن كل خبر يجيء (عن رسول الله ﷺ) بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ، أو على أنه معارض بمثله ثم صار إلى دليل آخر، أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح، أو يحمل على التوفيق) [(١)].

ومعنى هذا سد باب الاجتهاد والاختيار. ويعني - أيضًا - أن الكرخي لا يجيز خطأ الاجتهاد والرأي بالنسبة لأئمة مذهبه، فكل ما قالوه صواب مطلق، وكل ما يعارضه - ولو كان من نصوص القرآن والسنة - يحمل على النسخ، أو على أي طريق آخر لا يؤدي إلى تعديل في الرأي الفقهي الذي قالوا به، أو ذهبوا إليه.

---

(١) نقلاً عن: المصدر السابق: ص ٣٣٤ والفقه الإسلامي: ص ٥٦ وانظر أيضًا: مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري: ص ٢٧، ٢٨ ومراجعه.

ويبدو أن الكرخى كان يعبر بقوله ذلك عن الروح الغالبة للفقهاء والعامة جميعًا فى ذلك العصر، الذى كان من مظاهره - أو نتائجه - أن ذهبت الروح القوية المستقلة، وفترت همم العلماء، وران الضعف على العقول والقلوب، وسادت العصبية المذهبية للأئمة المجتهدين، مع أن هؤلاء الأئمة أنفسهم - أصحاب المذاهب المقلدة، أو المتبعة - يعترفون بجواز الخطأ عليهم، ولا عجب فى هذا، فالعصمة لله وحده، ثم لرسوله -ﷺ- فى شئون الرسالة. وهم لا ينكرون أن يكون من المحتمل وجود سنة لم يطلعوا عليها وقد أثر عن غير واحد منهم: إذا صح الحديث فهو مذهبى، واضربوا بقولى عرض الحائط. كما أنهم نهوا عن تقليدهم، وذموا من أخذ أقوالهم بغير حجة؛ فهذا أبو حنيفة يقول: (ما جاءنا عن رسول الله ﷺ فعلى الرأس والعين، وما جاءنا عن الصحابة اخترنا من أقوالهم، وما كان من غير ذلك زاحمناهم؛ فهم رجال ونحن رجال). والإمام مالك كان يقول: (كل امرئ يؤخذ من قوله ويرد عليه إلا صاحب هذا المقام) يعنى رسول الله ﷺ. وهذا الشافعى يقول: (مثل الذى يطلب العلم بلا حجة كمثل حاطب ليل؛ يحمل حزمة حطب، فيها أفعى تلدغه، وهو لا يدرى) (١).

ورب سائل يسأل: لقد قلت: إن هذا الطور لم يخل من علماء مجتهدين - على قلتهم أو ندرتهم - لا ينقصون عن الأسلاف علمًا بأصول التشريع، وطرق الاستنباط، فهل من سمات عامة يجتمع هؤلاء فى إطارها؟

أقول: أجل؛ وأستطيع أن أجمل هذه السمات المنهجية العامة التى تنطبق على العلماء المجتهدين - الذين ظهروا فى هذا الطور - فى سمتين واضحتين، تكمل إحداهما الأخرى:

السمة الأولى: أنهم لم تتوفر فيهم الحرية التى تمتع بها أولئك الأسلاف؛ تلك الحرية التى كانت تجيز لرجالات الطور السابق - من الصحابة والتابعين، ومن جاء بعدهم من الأئمة المشهورين - أن يغير الواحد منهم اليوم ما كان قد رآه بالأمس، حين يتضح له وجه الحق؛ فعمر بن الخطاب - رضى الله عنه - أفتى بإشراك الإخوة الأشقاء مع الإخوة لأم فى ثلث التركة - فى المسألة الحجرية، أو المشتركة - وهى: زوج،

---

(١) راجع هذه الأقوال وغيرها ومصادرها فى ص: ٣٠٦ من دراستنا عن الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى.

وأم، و إخوة أشقاء، وآخرون لأم. وكان قد قضى بحرمان الأشقاء في مثل هذه المسألة، فقالوا له: (هب أبانا حجرًا ملقى في اليم، فإن لم ينفع ينبغي ألا يضر).. وقال عمر - في ذلك -: (ذلك على ما قضينا يومئذ، وهذا على ما نقضي اليوم). صحيح أن هذه المسألة موضع خلاف بين الفقهاء؛ فعند الحنفية وأحمد وابن حزم لا تشريك، وعند مالك والشافعي إهدار الأب ومشاركة الأشقاء لأم في الثلث، ولكل من القولين سلف من الصحابة والتابعين [1].

ولكن مهما يكن من أمر هذا الخلاف، فالذي أنشده من الاستدلال بهذه المسألة هو أن عمر كان من الورع والتقوى بحيث لم يحجبه شيء من أن يعدل عن فتوى سبق أن قضى بها، والقضية في الحالتين واحدة. ثم هو الذي قال لأبي موسى الأشعري: (- لا يمنعنك قضاء قضيت به اليوم، فراجعت فيه رأيك، فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل..) [2]. وكذلك كان الإمام الشافعي - رضي الله عنه - في مذهبه القديم والجديد - أو في كتبه وتصانيفه التي وضعها - في بغداد، ومصر؛ حيث كان يغير ويبدل، ويزيد وينقص [3]. وهذا دائمًا شأن المخلصين المنصفين من المجتهدين الذين يفترضون الخطأ في نتائج اجتهاداتهم، ولا يرونها الصواب القطعي، و ما عداها هو الخطأ القطعي.

وليس في شيء من ذلك خروج على منصوص عليه، وإنما يكون في المسائل الاجتهادية التي تتغير الفتوى فيها، وتختلف بحسب تغير الزمان والمكان والأحوال والنيات والعوائد.. والمثل على ذلك كثيرة من أحكام رسول الله -ﷺ- نفسه والتي تدل في النهاية على مرونة الشريعة الإسلامية، وصلاحيتها لكل زمان ومكان وهو ما سبق أن قررناه - بإيجاز -في خصائص التشريع الإسلامي.

السمة الثانية: أنهم كانوا من مجتهدي المذهب، أو من المجتهدين المنتسبين،

---

(١) انظر مثلا: (المحلى): لابن حزم: ٩/ ٢٦٧ وبداية المجتهد: ٢/ ٣٤٥، ٣٤٦ وتاريخ التشريع الإسلامي: ٣٣٤ والفقه الإسلامي: ٥٧ والميراث في الإسلام والقانون للدكتور أحمد الغندور: ٥٨ الطبعة الثانية، دار المعارف ١٩٦٧م.

(٢) انظر هذا الكتاب، وتعليقًا عليه لابن قيم الجوزية في: أعلام الموقعين: ١/ ٧١ وما بعدها.

(٣) راجع: كتاب (الشافعي): لأبي زهرة: ١٥٤-١٥٧ دار الفكر العربي. الطبعة الثانية ١٣٦٧هـ-١٩٤٨م. وفي مسألة نقض الاجتهاد أو نقض الأحكام راجع: أصول التشريع الإسلامي: ١٠٧-١٠٩ والمدخل للفقه الإسلامي: ٣٨٩-٣٩٦.

فهؤلاء كانوا ينشرون مذاهب أئمتهم، وينتصرون لها، ويدافعون عنها، ولكنهم لم يقصروا على هذا، بل كانوا (مكملين لمذاهب أئمتهم بما قاموا به من الترجيح بين الروايات المختلفة عنهم، والتخريج لعللها، والفتوى فيما لم يرد فيه نص عن أولئك الأئمة بالقياس على تلك العلل) [١]-لهذا لم يكن انتساب العلماء المجتهدين - فى هذا الطور (طور التقليد)على قلتهم - إلى أئمتهم واقفًا بهم عند حد التقليد المحض، وإنما كان لهم من الأعمال والجهود ما يرفع درجتهم، ويعلى شأنهم - وإن لم يصل بهم إلى درجة الاجتهاد المطلق كما كان سلفهم - وتكاد هذه الجهود تتركز فى النواحى التالية :

١-البحث عن علل الأحكام، التى استنبطها أئمتهم، وبمعرفتهم هذه العلل يمكنهم الإفتاء فى النوازل أو المسائل التى لم ترد فيها أحكام للأئمة؛ باستعمال القياس، أو مراعاة المصلحة المرسلة أو غير ذلك من مصادر التشريع الإسلامى التى اعتمد عليها أئمتهم. وقد أطلق على هؤلاء العلماء: أهل التخريج، أو علماء التخريج.

٢-الترجيح بين الأقوال المختلفة فى المذاهب، سواء ما روى عن الأئمة أنفسهم، أم ما روى عن تلاميذهم، وأصحابهم الذين أقاموا على هذه المذاهب. . ويقوم هذا الترجيح - أساسًا - على: أى الأقوال أقرب إلى أصول الأحكام عندهم، وطرقهم فى الاستنباط. وكذلك على درجة الرواة الذين نقلوا هذه الأقوال - المختلفة - من حيث الثقة والضبط.

٣-نصرة المذهب الذى عكف عليه كل واحد من هؤلاء العلماء - الذين وجدوا فى هذا الطور - بالتعليق على مسائله أحيانًا، وباختصارها أحيانًا، وبجمع شتاتها أحيانًا أخرى، ثم - أخيرًا - بترجيح المذهب فى كل مسألة خلافية [٢].

نخلص إلى حصيلة هذا الطور، وأجملها فى نقاط ثلاث:

<u>الأولى:</u> هؤلاء العلماء الذين برزوا فى هذا الطور، وكانوا من أهل التخريج والترجيح، أو كانوا من المنتسبين للمذاهب [٣]، وكانت لهم مخالفات، واختيارات

---

(١) تاريخ التشريع الإسلامى: ٣٥٧ .

(٢) انظر مثلًا: المصدر السابق: ٣٤٠-٣٤٤ والفقه الإسلامى: ص.٥٨

(٣) لمعرفة بعض هؤلاء، وطرف عن حياة كل، ومؤلفاته ارجع إلى: كتب الطبقات، وكتب التراجم الإسلامية (المشرقية والمغربية)، وتاريخ التشريع الإسلامى: ٣٥٧-٣٧٦ هذا وفى موسوعة الفقه الإسلامى (١/ ٣٧، ٣٨) طائفة صالحة منهم على المذاهب الأربعة المشهورة .

خارجة عنها - وإن كانت قليلة - هؤلاء خلفوا تراثًا غزيرًا فى الفقه، وأصوله، ولا يقلل من قدره كونه - فى معظمه- معبرًا عن المذاهب المنتمين إليها.

الثانية: شيوع المناظرات، والجدل حول المسائل التى اختلف فيها الأئمة، تبعًا لاختلاف كل منهم فى العمل بأصل شرعى - كأخبار الآحاد، والمراسيل من الأحاديث - أو بقاعدة شرعية قال بها بعضهم - أو أكثر منها - ولم يقل بها الآخرون، مثل الاستصحاب، والمصلحة المرسلة، وسد الذرائع، والمفهوم وأنواعه -

الثالثة: غلبة روح التقليد المحض، والتعصبات المذهبية (التى جعلت أرباب كل مذهب يبطلون العمل بغيره من المذاهب؛ وكاد يصل بهم الأمر إلى تحريم أن يقتدى أحد بمخالفه فى المذهب، اعتمادًا على قاعدة لا ندرى متى وجدت، وهى أن العبرة فى الاقتداء بمذهب المأموم لا بمذهب الإمام) (١) على الرغم من أن أمارات التسامح والحب والاحترام، كانت سائدة بين أئمة هذه المذاهب رضوان الله عليهم جميعًا.

أصول التشريع الإسلامى

عرفنا مما سبق أن الشريعة الإسلامية هى مجموعة الأوامر والنواهى التى جاء بها محمد ﷺ، سواء كانت متعلقة بكيفية الاعتقاد، أم بكيفية العمل، أم بالأخلاق. وأنها لهذا أعم من الفقه؛ الذى قلنا: إن معناه فى اللغة: الفهم والعلم. وفى الاصطلاح هو الأحكام الشرعية العملية التى استنبطها المجتهدون من الأدلة الشرعية التفصيلية. ففرضية الصلاة ثابتة بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾. ووجوب قراءة الفاتحة فيها ثابتة بقوله - عليه الصلاة والسلام - «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» وسنية الزواج حال الاعتدال ثابتة بقوله - عليه الصلاة والسلام - عن الزواج: «.. فمن رغب عن سنتى فليس منى» وحرمة القتل ثابتة بقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ وكراهة تحلى الرجال بالذهب كراهة تحريمية ثابتة بقوله ﷺ عن الذهب والحرير «هذان حرام على رجال أمتى حلال لنسائهم» ونحو هذا فى التكاليف الشرعية كثير.

أما أصول هذا الفقه، فهى مجموعة القواعد التى سار عليها المجتهدون فى استنباط هذه الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

(١) تاريخ التشريع الإسلامى: ٣٥٥ وانظر أيضًا: بحوث إسلامية فى التفسير والحديث وأصول التشريع: لأستاذنا الدكتور محمد بلتاجى: ٢٨٠ وما بعدها. مكتبة الشباب ١٩٧٤م.

وتشمل هذه القواعد ما يأتي :

أولا : الأدلة الشرعية الكلية التي يستدل بها على الأحكام الشرعية كالقرآن والسنة والقياس والاستحسان والإجماع والمصلحة المرسلة -

ثانيا : الأحكام الشرعية الكلية التي تستنبط من تلك الأدلة كالوجوب والندب والحرمة والكراهة وما يتصل بذلك من بحوث تتعلق بمن حكم بها والمحكوم عليه بها .

ثالثا : الشروط التي يجب تحققها فيمن يستنبط هذه الأحكام من تلك الأدلة ، وهم المجتهدون .

فكأن مصطلح (أصول الفقه) مكون من جزأين :

أصول : وهى الأدلة - أو المصادر ، أو القواعد أو الأسس الشرعية - التي يتوصل بها الفقيه أو المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية .

والجزء الثاني : (الفقه) هو هذه الأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها الشرعية التفصيلية ، باستخدام تلك الأدلة أو القواعد الشرعية التي وضعها الأصوليون . ومن ثم كانت العلاقة قوية بين العلمين (علم الأصول ، وعلم الفقه) فجمع كثير من الأئمة بينهما ، وعلى رأس هؤلاء الإمام الشافعي - رضي الله عنه - الذي أصّل علم الأصول ، ووضع قواعده ، إلى جانب كونه صاحب مذهب مشهور في الفقه الإسلامي . ومن هنا - أيضًا - لم يختص علم الأصول بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدا له ، ومحققًا للاجتهاد فيه .(١)

نشأة هذا العلم :

هذه القواعد التي يشتمل عليه علم (أصول الفقه) أو أصول التشريع الإسلامي كانت موجودة فى أذهان الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين حين تصدوا لاستنباط أحكام ما جد من حوادث في حياتهم .

وقد جاء في بعض العبارات المروية عنهم ما يشير إلى ذلك مثل المتأخر ينسخ المتقدم أو يخصصه . . وقد كانت هذه القاعدة موجودة قطعًا في ذهن الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود حينما ذهب إلي أن عدة الحامل المتوفى عنها زوجها تكون بوضع الحمل ،

(١) انظر . فى المراد بعلم أصول الفقه ، وموضوعه ، وغايته ، وأهميته .: أوائل الكتب الآتية على سبيل المثال : المستصفى ، والإحكام للآمدى ، والموافقات ، وكشاف اصطلاحات الفنون : ٤١ وإرشاد الفحول ، وأصول الخضرى ، وعلم أصول الفقه : لخلاف ، وأصول التشريع الإسلامي . وعن أهمية علم الأصول ودوره فى بيان أحكام التشريع الإسلامى فى نظر ابن حزم انظر : الإحكام: ١/ ٧، ٨ .

استدلالاً بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ التى نزلت بعد قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾.

وحينما ذهب الإمام على إلى تضمين الصناع حتى لا يتهاونوا فى حفظ ما بأيديهم، وقال فى ذلك: (لا يصلح الناس إلا ذاك) كان يشير إلى تلك القاعدة الأصولية، وهى أن المصلحة دليل شرعى تشرع الأحكام على مقتضاه.

ولقد جاء الأئمة المجتهدون بعد الصحابة والتابعين فأخذوا فى استنباط الأحكام الشرعية المنقولة إلينا فى كتب الفقه المذهبية مراعين فى ذلك قواعد خاصة ساروا عليها وكان لكل مذهب أصوله أو مصادره، وقد يتفق مع المذاهب الأخرى فى بعضها وقد يغلب بعض المصادر أو يعتمد عليها أكثر من غيره.. وقد نقل فى ذلك أن أبا حنيفة كان يبين أن الأدلة الأصلية التى يرجع إليها القرآن أولاً والسنة النبوية ثانيًا وأقوال الصحابة يتخير منها ثالثا. أما أقوال التابعين فلا تعتبر دليلاً شرعيًا وأن له أن يجتهد كما اجتهدوا. كما أنه توسع فى القياس والاستحسان وأساليب الاجتهاد بالرأى الأخرى.

ومن الأدلة التى كان يسير عليها الإمام مالك فى اجتهاداته الفقهية عمل أهل المدينة.. تلك النقول وغيرها تدل على أن هؤلاء الأئمة كانوا يسيرون على مناهج أصولية واضحة فى استنباط الأحكام التى ذهبوا إليها، ولكنهم لم يقصدوا إلى تدوين هذه القواعد وجمعها فى كتاب واحد، ثم جاء الإمام الشافعى فكان أول من دون قواعد العلم فى رسالته الأصولية التى تسمى بـ (الرسالة) الشافعية والتى تعتبر مقدمة لكتابه الفقهى المسمى (بالأم) الذى وصل إلينا، وهو الآن بين أيدينا وكتاب الرسالة كذلك بين أيدينا.[١]

ثم تتابع العلماء من بعده فى الكتابة والتأليف فى قواعد هذا العلم وكان لهم فى ذلك مناهج ثلاثة متميزة:[٢]

المنهج الأول: يعنى بتحقيق القواعد الأصولية تحقيقًا علميًا مجردًا غير متأثر بمذهب إمام من الأئمة. وقد كان هذا الاتجاه لأكثر علماء الشافعية كأبى حامد الغزالى فى كتابه (المستصفى) والآمدى فى كتابه (الإحكام).

ولهذا اشتهر هذا المنهج بمنهج الشافعية، كما اشتهر أيضا بأنه (منهج المتكلمين) أى

---

(١) انظر مثلاً: المدخل للفقه الإسلامى: ١٨٨ وما بعدها. ومناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ٦٦٣ وما بعدها.

(٢) وراجع أيضًا: أصول التشريع الإسلامى: ص١٥، ١٦.

علماء الكلام أو التوحيد، وهم الذين يبحثون فى علم العقائد وصفات الله عز وجل وأفعال العباد . . فهؤلاء سلكوا هذا المسلك فى كتاباتهم، وكان لهذا الاتجاه فائدة كبرى لأن الدراسة على أساسه كانت حرة بعيدة عن التعصب المذهبي فأنتجت نتائج علمية سليمة .

والمنهج الثاني: يعنى بتحقيق القواعد الأصولية على ضوء المأثور عن الأئمة من الفروع المذهبية . وكان هذا اتجاه علماء المذهب الحنفى الذين وضعوا القواعد الأصولية التى تتفق مع استنباطات أئمتهم الفقهية، ولهذا كثرت فى كتبهم الفروع والمسائل وعدلوا فى القواعد الأصولية حتى تتفق مع الفروع الفقهية التى تتعارض معها . ولهذا أيضًا اشتهرت هذه الطريقة بأنها طريقة (الحنفية) لأنهم أول من كتبوا على أساسها ومن أهم المؤلفات بهذه الطريقة كتاب الأصول للجصاص وكتاب الأصول للبزدوى .

وقد أفادت هذه الطريقة الدراسات الأصولية، لخروجها من نطاق النظريات المجردة إلى التطبيقات العملية، ولضبطها فروع المذهب فى ضوابط عامة .

والمنهج الثالث: كان مزيجًا من المنهجين السابقين يتجه إلى تقرير القواعد الأصولية مجردة على طريقة الشافعية والمتكلمين، ثم يعقب على ذلك بذكر التطبيقات والفروع لهذه القاعدة الأصولية على طريقة الحنفية . وقد سلك هذا المسلك طائفة من علماء الحنفية والشافعية . ومن الكتب المؤلفة على هذا المنهج كتاب (جمع الجوامع) للسبكى الشافعي المذهب . وكتاب (مسلم الثبوت) لمحب الله بن عبد الشكور الحنفى المذهب . وقد اجتمع لهذه الطريقة من المزايا ما كان منها فى الطريقتين السابقتين .

غير أن هذه الكتب – على كثرة ما عالجت من قواعد وبحوث – أغفلت جانبًا أساسيًا من جوانب هذا العلم، وهو أسرار أو فلسفة التشريع الإسلامى ومقاصده التى كانت أساسا لأحكامه، وقد تنبه إلى ذلك الفقيه المالكى الشاطبى فألف كتابه المسمى (بالموافقات) عنى فيه بهذا الجانب الخطير وهو فلسفة التشريع الإسلامى .

الحاجة إلى علم الأصول قديمًا وحديثًا: (١)

إن الدارس لعلم الأصول يقف على مناهج الأئمة المجتهدين فى الاستنباط ويسترشد بها فى اجتهاداته متى توافرت فيه شروط الاجتهاد، فباب الاجتهاد مفتوح لمن يمنحه الله أهليته والمقدرة عليه، وكما وجد فى الماضى من بلغ هذه المرتبة فإنه يمكن فى الحاضر

(١) راجع: المصدر السابق: ١٦–١٨ والواضح فى أصول الفقه: ١٦ .

أيضًا وجود من يبلغها . ثم إن دراسة هذا العلم لا تقف فائدتها عند هؤلاء المجتهدين، بل إن غيرهم يتحقق له الفوائد التالية :

أولاً: الاطمئنان إلى الأحكام الشرعية المروية عن الأئمة بمعرفة أدلتها ومناهجهم في استنباطها وترجيح أقواها دليلاً .

ثانيًا: معرفة أحكام المسائل التي لم ترو أحكامها عن الأئمة المجتهدين قياسًا أو تخريجا على مذاهبهم في المسائل التي بينوا حكمها .

ثالثًا: فهم النصوص القانونية الوضعية بمعرفة القواعد اللغوية الأصولية التي اشتمل عليها هذا العلم، ومعرفة ضوابط القياس على النصوص وموازينه وأحكامه، ومعنى المصلحة التي يستند إليها المشرع في تشريعه والأساس الذي يقوم عليه تشريع الأحكام الاستثنائية من القواعد الكلية، وتحديد العرف الذي يستند إليه في الأحكام، وتأصيل قواعد الاستصحاب التي ترجع إليها كثير من الأحكام القانونية . . ونحو ذلك من المباحث الأصولية التي لا يستغني عنها فقيه ولا مشرع ولا قاض ولا محام ولا لغوي متخصص .

الأدلة الشرعية :

الأدلة التي يرجع إليها في استنباط أحكام الفقه الإسلامي هي: الكتاب والسنة والإجماع وقول أو فتوى الصحابي والقياس والاستحسان والمصلحة المرسلة والعرف والشرائع السابقة أو شرع من قبلنا والاستصحاب، بالإضافة إلى سد الذرائع ودليل الخطاب أو مفهوم المخالفة . . ونتبه إلى أمور تتعلق بهذه الأدلة :

الأمر الأول: أن هذه الأدلة ليست جميعها محل اتفاق بين العلماء بل قد حصل الخلاف بينهم في معنى بعضها وفي الاستدلال بها .

الأمر الثاني: أن بعض هذه الأدلة نقلي وهو الكتاب والسنة والإجماع وقول الصحابي والعرف والشرائع السابقة، و بعضها عقلي وهو القياس والمصلحة المرسلة والاستحسان والاستصحاب . . فإن الواضح فيها هو عمل العقل واجتهاده، ومع هذا فإن الأدلة النقلية تحتاج إلى عمل عقلي في فهمها وأخذ الحكم منها . كما أن الأدلة العقلية لا تكون معتبرة شرعًا إلا إذا استندت إلى النقل، فإن العقل المحض وحده لا يكفي لتعرف الأحكام الشرعية، كما أنه ليس مصدرًا للتشريع .

الأمر الثالث: أن هذه الأدلة ليست فى مرتبة واحدة بل إن بعضها مقدم على بعض عند النظر والاستدلال والترجيح. وأقدم - فيما يلى - دراسة موجزة، أرجو أن تكون وافية ومفيدة فى التعريف بأهم هذه الأدلة، ومفرداتها.

الأصل الأول: الكتاب:

ويسمى القرآن، وهو كلام الله تعالى المنزل على رسوله محمد ﷺ باللفظ العربى، الموحى به لفظا ومعنى والمنقول إلينا بالتواتر والمكتوب فى المصاحف المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه، كما يحكم بكفر من ينكره فى جملته أو تفصيله وهو العمدة والمرجع الأول فى معرفة الأدلة والأحكام الشرعية.

خصائصه ومميزاته: ويتبين لنا من التعريف السابق للقرآن أن له الخصائص والمميزات التالية: أن كلمات القرآن نفسها ومعانيه من عند الله سبحانه وتعالى وليس للرسول ﷺ إلا تبليغها إلى الناس كما تلقاها من الله سبحانه بطريق الوحى. ولهذا لا تجوز روايته بالمعنى كما لا يسمى تفسير القرآن باللغة العربية قرآنًا لأن كلمات التفسير - مهما كانت مرادفة للفظ القرآنى ومعناه - من عمل المفسرين وليست هى الكلام الإلهى المعجز. وبذلك يتميز القرآن عن الأحاديث سواء أكانت أحاديث قدسية أم أحاديث نبوية فإن جميع الأحاديث من تعبير الرسول وألفاظها من كلامه أى أن اللفظ القرآنى ومعناه من الله تعالى أما الحديث فإن معناه من الله ولفظه من عند الرسول ولا يختلف الحديث القدسى عن الحديث النبوى فى ذلك.. فالحديث القدسى هو الحديث الذى يبلغه الرسول ﷺ عن ربه مصرحًا بنسبته إليه جل شأنه وسمي قدسيًّا لإضافته إلى الذات العلية المقدسة تمييزًا له عن الحديث النبوى الذى يجيء على لسان النبى دون نسبته إلى الله [1]. ومجمل الفرق بين القرآن والحديث القدسى: أن القرآن لفظه ومعناه من عند الله وأنه معجز ومتواتر ومتعبد بتلاوته ولا تصح الصلاة إلا به ولا يصح نسبته عند القراءة إلا إلى الله تعالى. أما الحديث القدسى فإن لفظه من عند رسول الله ومعناه موحى به من عند ربه وليس معجزًا ولا متواترًا ولا متعبدًا بتلاوته ولا تصح الصلاة به وتصح نسبته عند روايته إلى الله أو إلى الرسول فيقال: قال الله تعالى فيما رواه عنه الرسول ﷺ أو يقال: قال رسول الله ﷺ فيما روى عن ربه أو فيما يرويه عن رب العزة جل وعلا.

---

(١) انظر مثلاً: علوم الحديث ومصطلحه: ١١-١٣ وأصول التشريع الإسلامى: ٧٩-٨٠ ومدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ٥١.

أن القرآن قد نزل على الرسول بألفاظ وأساليب عربية يقول تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ ويقول: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ ولا يقدح فى عربية القرآن اشتماله على بعض الألفاظ النادرة التى يرى بعض العلماء أنها ليست عربية الأصل مثل لفظ (المشكاة) للكوة ولفظ (القسورة) للأسد؛ لأن هذه الألفاظ مع ندرتها قد أدخلها العرب فى لغتهم وعرّبتها ألسنتهم [(١)].

وعلى هذا لا تسمى ترجمة القرآن إلى غير اللغة العربية قرآنًا تثبت لها أحكامه فلا تصح الصلاة بها ولا تكون دليلاً ومصدرًا للأحكام، وما روى عن أبى حنيفة أولاً من تجويز الصلاة بالترجمة الفارسية لبعض القرآن إنما كان رخصة لمن لم يتعود اللسان العربى، وقد صح عند العلماء رجوعه عن هذا الرأى الذى انفرد به. ورأى ما ذهب إليه باقى الأئمة من أن العاجز عن النطق بالعربية يصلى ساكتًا مستحضرًا معنى العبادة والطاعة ويسقط عنه ركن القراءة حتى يقدر عليها، ومن هنا أوجب الإمام الشافعى وغيره تعلم العربية على كل مسلم حتى يستطيع قراءة القرآن الكريم وحفظ مقدار منه يصحح به الصلاة. وأيضًا ترجمة القرآن الكريم بمعانيه البلاغية المعجزة تعد فى حكم المستحيل، وإنما الممكن هو ترجمة تفسير عربى له على أنها ترجمة لأقوال المفسرين وآرائهم لا على أنها ترجمة للقرآن نفسه فإن احتمال الخطأ من المفسرين والمترجمين قائم وموجود.

أن القرآن قد نقل بطريق التواتر الذى يفيد القطع واليقين بصحة نقله وثبوته، فقد حفظ فى القلوب والصدور، ودوّن فى المصاحف والسطور، وانتقل إلى المسلمين فى جميع البلاد جيلاً بعد جيل دون تحريف ولا تبديل، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ ويقول: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ فكانت جميع نصوصه قطعية الثبوت لا يخالف فى ذلك أحد من المسلمين. وعلى هذا كانت القراءات غير المتواترة - كالمنسوبة لابن مسعود وأبى بن كعب - لا تسمى قرآنًا فلا تصح الصلاة بها ولا يحكم بكفر من ينكرها، وإذا كانت هذه القراءة غير المتواترة لا تدخل فى القرآن اتفاقًا بين العلماء فإن الاحتجاج بها واستنباط الأحكام منها كان محل خلاف بينهم. فذهب الحنفية إلى الاحتجاج والاستدلال بها، لأن الصحابى قد نقلها عن الرسول فتكون فى منزلة السنة يجب الاستدلال بها. وإذا كانت اجتهادًا ومذهبًا لراويها فإن مذهب الصحابى يحتج به على رأى، أو يمكن الائتناس به على أقل تقدير لأنهم عايشوا نزول الأحكام -

(١) انظر تقرير الشوكانى لهذه المسألة فى إرشاد الفحول: ٣٢ .

وذهب جمهور الفقهاء إلى أن القراءة غير المتواترة ليست قرآنًا باتفاق وليست سنة أيضًا لأن راويها لم ينقلها على أنها سنة، وإذا لم تكن قرآنًا ولا سنة فإنها تحتمل أن تكون مذهبًا لصاحبها فقط ومذهب الصحابي ليس بحجة عند كثير من العلماء كما سيأتي.

وقد ترتب على اختلاف الفقهاء في الاحتجاج بالقراءة غير المتواترة اختلافهم في بعض الأحكام الفقهية ومن ذلك أن الحنفية قد اشترطوا التتابع في الصوم الواجب في كفارة اليمين عملاً بقراءة ابن مسعود ولم يشترطه غيرهم.(١)

حجية الكتاب:

الأحكام الفقهية الواردة في القرآن أحكام إلهية خاطب الله بها عباده وشرعها لهم، والأدلة الأصولية طرق لمعرفة هذه الأحكام فكان الكتاب - وهو كلام الله تعالى - أول طريق لمعرفة أحكامه؛ ومن ثم فلا خلاف بين المسلمين في أنه حجة على كل مسلم ومسلمة. وقد ثبت هذا بإعجازه وخصائصه الأخرى.

إعجازه: مما يدل على أن الكتاب من عند الله إعجازه البشر عن أن يأتوا بمثله لاشتماله على أمور ليست في قدرتهم. فقد نزل القرآن وبلغه الرسول إلى العرب وقال لهم: إن هذا القرآن من عند الله فأنكروا عليه ذلك، فتحداهم أن يأتوا بمثله فعجزوا. ثم تحداهم أن يأتوا بعشر سور من مثله فما استطاعوا، ثم طالبهم بأن يأتوا بسورة واحدة فما تمكنوا بل عجزوا، وإذا كان العرب - وهم فرسان البلاغة وملوك الفصاحة والبيان - قد عجزوا هذا العجز الظاهر مع هذا التحدي السافر ووجود الدواعي إلى الرد على الخصم وإفحامه وانتفاء الموانع عن المعارضة، لأن المتحدى به كلام عربي مكوّن من ألفاظهم ولغتهم فإن عجز غيرهم من الأمم الأخرى أولى وأظهر. وقد نطق القرآن بذلك في قوله تعالى ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾(٢). وإنما كانت معجزة النبي ﷺ وهي القرآن معجزة معنوية ولم تكن معجزة مادية حسية كإبراء عيسى للأكمه والأبرص وانقلاب العصى لموسى حية تسعى حتى تكون معجزةً باقيةً إلى يوم القيامة. وهو ما يتفق مع

(١) راجع مثلاً: الموافقات: ٢/ ٣٧٥ وما بعدها. وإرشاد الفحول: ٢٩ وما بعدها. والتعريف بالقرآن والحديث: للزفزاف: ص٣٧ ومباحث في علوم القرآن: د. صبحي الصالح ٢٤٧ وما بعدها. وأصول التشريع الإسلامي: ٢٩-٣٠.

(٢) الآية: ٨٨ الإسراء. واقرأ أيضاً الآيات: ٢٣ البقرة، ٣٨ يونس، ١٣ هود، ٣٣-٣٤ الطور.

عموم الرسالة وخلودها، ولو كانت معجزة النبى أمرًا حسيًا لما تيسر مشاهدته إلا لمن عاصروه وعاينوه، أما من يأتى بعدهم فإنهم لا يعرفونه إلا سماعًا فكانت معجزة الرسالة الخالدة معجزة خالدة قائمة أمام الناس حتى يوم القيامة .

مظاهر وجوه إعجاز القرآن: لقد أفردت كتب خاصة قديمًا لبيان وجوه إعجاز القرآن . ولا تزال الكتب العلمية تحمل إلى الناس نواحى متعددة من أسراره وعجائبه التى لا تنقضى، وإننا نجمل بعض هذه الوجوه فيما يلى :

أولاً : بلاغة القرآن وفصاحته وجمعه بين النظام الرائع والمعانى السامية وقوة تأثيره فى الأرواح والنفوس وسهولة حفظه واشتماله على أساليب متعددة تختلف باختلاف المقامات والأحوال . فكانت الآيات المكية قصيرة تصدع الوجدان، وكانت الآيات المدنية طويلة مسهبة لبيان الأحكام، يشتد فى موضع التخويف والتهديد والترهيب، ويلين ويرق فى موضع الترغيب والإنعام والرحمة والرفق .

ثانيًا : سلامته من الاختلاف وتناسق أحكامه ومعانيه، فلا يوجد تعارض بين معنى وآخر ولا تناقض بين آية وأخرى مع كثرة ما تناول من موضوعات وعالج من المشاكل والتشريعات، ومع أن آياته قد بلغت نحو ستة آلاف آية [(١)]، ولولا أنه من عند الله نوجد فيه تناقض واضطراب وصدق الله سبحانه إذ يقول: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ . أما ما يراه بعض الناس من تعارض بين بعض آياته وأحكامه فمرده إلى خطأ تفكيرهم واعوجاج أفهامهم فالتعارض فيما فهموه لا إلى ما مقرره القرآن الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

وقد تناول العلماء هذه الآيات بالتوضيح والبيان وأزالوا شبهة التناقض التى فى بعض الأذهان [(٢)] .

ثالثًا : إخبار القرآن بحوادث ماضية فى القرون الخالية؛ فقد قص أخبار عاد وثمود وقوم لوط وأخبار موسى وفرعون وغيرهم، وكانت تلك الأخبار صادقة تتفق مع المنقول فى الكتب السماوية السابقة، وتتفق مع أخبار التاريخ . ولا يمكن أن يكون هذا من عند النبى ﷺ لأنه كان أميًا لا يقرأ ولا يكتب ولم يجلس إلى معلّم وفى ذلك

---

(١) راجع: المدخل للفقه الإسلامى: لمدكور ٢٠٤ .

(٢) تناولت هذه المسألة بتفصيل فى رسالة الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ١٦٣-١٧٤ .

يقول الله تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ . ويـــقـــول: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (١).

رابعًا: إخبار القرآن بأمور مستقبلة جاءت كما نطق؛ ومن ذلك وعده المؤمنين بالنصر فى غزوة بدر الكبرى فى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾ وتحقق ذلك النصر فى الحرب، كما أخبر القرآن وكان ذلك بعد أن نجت القافلة التى خرج من أجلها الرسول ﷺ وأصحابه ولم يكن أمامهم إلا الصبر على ملاقاة الأعداء. ومن ذلك وعده لهم بفتح مكة فى قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ﴾ وإخباره بانتصار الروم على الفرس بعد أن كان الفرس غالبين فى أول سورة الروم، وإخباره بضرب الذلة على أشرار اليهود فى جميع الأزمان إلى يوم القيامة وأنها لا ترتفع عنهم إلا بحبل من الله وحبل من الناس ارتفاعًا جزئيًا ونسبيًا موقوتًا بإرادة الله سبحانه وتعالى وحكمته، وبما يقدمه لهم الناس من معونات وقتية، كما حكى القرآن فى أكثر من سورة.. وكل ذلك فسرته وحققته حوادث التاريخ البعيد والقريب.

خامسًا: اشتمال القرآن على الأسرار الكونية والحقائق العلمية التى لا يزال العلم يكشف لنا كل يوم منها جديدًا يقطع بأن هذا القرآن من عند الله الذى أحاط بكل شىء علمًا وليس من عند أحد من الناس فإن هذه الحقائق العلمية لم تكن معروفة لأحد قديمًا حتى توصّل إليها العلماء والباحثون فى العصور التالية وكان فى القرآن ما يشير إليها ويلفت الأنظار إلى معرفتها.

فقد أخبر القرآن أن السماوات والأرض كانتا شيئًا واحدًا ثم انفصلت الأرض عن السماء وقد أثبتت البحوث العلمية ذلك. كما أخبر القرآن عن مراحل تكوين الإنسان فى بطن أمه نطفةً ثم علقةً ثم مضغةً فخلقنا المضغة عظامًا فكسونا العظام لحمًا ثم أنشأناه خلقًا آخر ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ وقد أثبتت الدراسات العلمية صدق ما جاء به القرآن. ومن ذلك ما أرشد إليه القرآن من اختلاف بصمات أصابع الناس وهو ما أثبته العلم فيما بعد وأصبح وسيلة التعرف على الأشخاص والتمييز بينهم وكشف المجرمين بعد معرفة بصماتهم، وإذا كان القرآن قد اشتمل فى بعض آياته على هذه الحقائق العلمية فليس معنى

(١) الآيتان: ٤٩ هود، ٤٨ العنكبوت.

ذلك أنه كتاب علمى جاء ليعلم الناس الحقائق العلمية فإن القرآن كتاب هداية وتشريع يحبب الإيمان إلى الناس ويزيّنه فى قلوبهم ويكرّه إليهم الكفر والفسوق والعصيان ويرسم لهم مناهج صلاح الحياة الدنيا وسعادة الحياة الآخرة وتلك الحقائق العلمية الصحيحة التى أشار إليها كانت للفت الأنظار إلى قدرة الله سبحانه وتعالى وعلمه وحكمته والدلالة على صدق رسوله وفتح الأبواب أمام العقول لتبحث عن أسرار هذا الكون الإلهى الفسيح: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [(١)].

سادسًا: اشتمال القرآن على الشريعة الإسلامية التى تنظم أحكامها جميع العلاقات الإنسانية تنظيمًا دقيقًا محكمًا يحقق خير الناس وصلاحهم. ولا يمكن أن تكون هذه التشريعات القرآنية من وضع البشر ولا جماعة وبخاصة فى ذلك الزمن السحيق الذى عمّته الجهالة والفوضى.

هذا وقد اشتمل القرآن – كما رأينا فى أول هذه الدراسة – على أحكام العبادات وأحكام المعاملات التى تشمل ما يدخل فى جميع القوانين المعروفة الآن: مدنية وجنائية ودستورية ودولية واقتصادية وغيرها، وفصل القول فيما لا تتغير أحكامه بتغير الأزمان والأحوال وأجمله فيما تتغير فيه المصلحة باختلاف البيئة والزمان.. فالأول مثل أحكام المواريث والطلاق والعبادات والعدة والقصاص والحدود المقدرة شرعًا. أما الثانى فمثل المعاملات ونظام الحكم والشورى والقضاء ونفقة المطلقة وسكناها.

سابعًا: بقاء القرآن وخلوده محفوظًا مرتلاً سرًّا وعلانيةً دون تحريف ولا تبديل مصداقا لقول الله تعالى فيه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾. وهو أمر لم يتحقق لأى كتاب ظهر فى الوجود حتى الكتب السماوية الأخرى، فقد أصابها التحريف حيث لم يتكفل الله بحفظها الدائم لأنها كتب لرسالات وقتية بل وكّلها إلى حفظ الناس، فكان أن حرفوها وبدلوها كما سجل القرآن عليهم: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ﴾.

وثمة خصائص أخرى للقرآن، وبعضها يمكن أن يعد من مظاهر الإعجاز فيه.. ومن هذه وتلك ما هو قريب فى المعنى مما سبق ذكره هنا، وأرى من المفيد أن أشير إلى هذه الخصائص ولو بالنص عليها فقط.. علّى أنْ يكون بحثها أو دراستها بتفصيل فى مرحلة تالية إن شاء الله تعالى؛ فقد ذكر بعض الباحثين من خصائص القرآن الكريم: أنه لا يعلو

(١) الآية: ٥٣ فصلت.

عن أفهام العامة ولا يقصر عن مطالب الخاصة، إرضاؤه العقل والعاطفة، حفظه اللغة العربية، وفاؤه بحاجات البشر، وقوع التحدى به، تأثيره فى النفوس والاستشفاء به، شفاعته لأهله، حرمته، قارئه لا يمله، وجوب تعهده لأنه يتفلت من حافظه إن أهمله، بالإضافة إلى تحريم روايته بالمعنى، وهيمنته على الكتب السابقة، وأنه آخر الكتب المنزّلة باعتبار أن محمدًا ﷺ - المنزّل عليه هذا القرآن - هو خاتم النبيين والمرسلين، صلى الله وسلم عليهم أجمعين.. وغير ذلك [١].

وأهم من ذلك كله أن يقال: القرآن كله حديث عن الإيمان بالله.. فما مدى صحة هذا القول؟

أقول: إن الأصل الأول من أصول العقيدة الإسلامية هو الإيمان بالله تعالى، وهذا الأصل أهم الأصول الاعتقادية والعملية، وعليه مدار الإسلام، وهو لُب القرآن؛ حتى أننا لا نبالغ إن قلنا: إن القرآن فى جملته حديث عن هذا الإيمان؛ وذلك لأن القرآن حديث مباشر عن الله تعالى: ذاته، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله كآية الكرسى، وآخر سورة الحشر، وسورة الإخلاص. وإما دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له، وترك ما يعبد من دونه بمعتقدات باطلة، سواء وضعها البشر، أو كانت فى أصلها إلهية وحرفها أتباعها كعقيدتي اليهود والنصارى.. وهذان المحوران السابقان فى مقام التعريف بالله والدعوة للقيام بحقه. وإما أمر بطاعته سبحانه ونهى عن معصيته وهذا من لوازم الإيمان. وإما إخبار عن أهل الإيمان والطاعة وما يحققه لهم فى الدنيا من حياة طيبة وما يثيبهم فى الآخرة وهو على كل شىء قدير، ووعده لا يتخلف أبدًا. وإما إخبار عن أعداء الله من أهل الكفر والنفاق والفسوق والعصيان وما فعله الله بهم فى الدنيا من نكال وخسران، وما توعدهم به فى دار الجزاء.

فالقرآن كله بمقتضى هذا الفهم أو هذا التقسيم لمحتوى القرآن الكريم حديث عن الإيمان بالله، يؤكد هذا أننا نجد ذكر الله يتكرر فى القرآن - باسم من أسمائه أو صفة من صفاته - أكثر من عشرة آلاف مرة (١٠٠٦٢) أى فى الصفحة الواحدة قرابة عشرين مرة فى المتوسط [٢].

---

(١) راجع هذه الخصائص أو بعضها فى كتب علوم القرآن، وتجدها فى كتاب: خصائص القرآن الكريم: للدكتور / فهد الرومى، الطبعة الخامسة ١٤١٠ هـ. الرياض.

(٢) دراسات فى الثقافة الإسلامية: للدكتور/ محمد عبد السلام وآخرين ٨٧.

دلالة القرآن على معانيه:

جميع آيات القرآن قطعية الثبوت، ولكن دلالة هذه الآيات على المعانى قد تكون قطعية يقينية وقد تكون ظنية؛ فالأولى مثل دلالة قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ﴾ على أن للزوج النصف إذا ماتت زوجته عن غير ولد فإن الآية لا تحتمل معنى آخر، فلا تحتمل أن يكون للزوج أقل من النصف أو أكثر ولهذا أجمع الفقهاء على ذلك ولم يخالف فيه أحد. والثانية مثل دلالة قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ أى ثلاث حيضات ولكن هذه الدلالة غير قطعية إذ كما تحتمل الآية ذلك تحتمل أن يكون احتساب العدة بثلاثة أطهار لا حيضات، فإن القرء فى اللغة العربية يستعمل بمعنى الحيض أحيانًا وبمعنى الطهر أحيانًا أخرى ولهذا اختلف الفقهاء فى احتساب العدة بالحيضات أو الأطهار نظرًا لأن لفظ (القرء) من الألفاظ المشتركة فى اللغة العربية، أو لأن دلالة القرء على أحد معنييه غير قطعية.

ويستعان على معرفة معانى آيات القرآن وأحكامه وبيان ما خفى منها بغيرها من الآيات الظاهرة المحكمة، فخير ما يفسر القرآن هو القرآن ثم السنة النبوية وما جاء فى أسباب نزول القرآن، كما يستعان على فهمه ومعرفة أحكامه بالإحاطة بمعرفة عادات العرب وأحوالهم عند نزول القرآن فمن عرف أن العرب لم تعبد من الكواكب إلا كوكب الشعرى فهم السر فى ذكر هذا الكوكب دون غيره فى قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَىٰ﴾ (١).

ومن جهة أخرى فإن الله عز وجل قد أودع هذا الكتاب جميع ما يصلح للناس فى دينهم ودنياهم، واقتضت مشيئته سبحانه أن يتناول هذه الأحكام بطريقتين، كما أشرت إليهما قبل قليل؛ وهما:

١-أحكام مفصلة فى الأمور التى لا تتغير من بيئة لبيئة ولا من زمان لزمان كالميراث والمحرمات من النساء والطلاق وكتابة الديون والحدود المقدرة..

٢- أحكام مجملة فيما يختلف حسب ظروف الناس وبيئاتهم كنظام الحكم وكيفية الشورى والمعاملات والعلاقات الدولية؛ فلم يفصل القرآن هذه الأمور ونحوها، وإنما تركها لظروف المسلمين فى كل بلد، ووضع بعض الضوابط والقواعد العامة لهذه الأحكام

---

(١) الآية: ٤٩ النجم .

مثل العدالة، والمعاملة بالمثل، ومقاصد الشريعة ومصالح المسلمين. ونحو هذا.

نزول القرآن منجمًا: [١]

دلت آيات كثيرة في القرآن الكريم على أنه نزل على رسول الله ﷺ مفرقًا أو منجمًا أو بالتدريج، سواء كان بيانًا لحكم أو جوابًا لسؤال أو استفتاء، فقد قال تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ [٢] أي جعلنا نزوله مفرقًا كي تقرأه على الناس على مهل وتثبت، ونزلناه تنزيلاً بحسب الوقائع والأحداث والكتب السماوية الأخرى: التوراة والإنجيل والزبور، كان نزولها جملة، ولم تنزل مفرقة كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ [٣]، فإن الكتب السابقة لو كان نزولها مفرقًا لما كان هناك ما يدعو الكفار إلى التعجب من نزول القرآن منجمًا.

فمعنى قولهم: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾ هلا أنزل عليه القرآن دفعة واحدة كسائر الكتب، وما له أنزل على التنجيم؟ ولم أنزل مفرقًا؟ ولم يرد الله عليهم بأن هذه سنته في إنزال الكتب، كما رد عليهم في قولهم: ﴿وَقَالُوا۟ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ﴾ [٤] بقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِى ٱلْأَسْوَاقِ﴾ [٥].

وكما رد عليهم في قولهم: ﴿أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [٦]؟ بقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ﴾ [٧].

بل أجابهم ببيان وجه الحكمة في تنزيل القرآن منجمًا بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ أي كذلك أنزل مفرقًا لحكمة هي تقوية قلب رسول الله. وقدرناه آية

---

(١) من مراجع هذه الفقرة: التعريف بالقرآن والحديث: للشيخ الزفزاف (٥٨-٦٢) والمدخل للفقه الإسلامي: لمدكور (٢٠٢-٢٠٣) والتشريع والفقه في الإسلام تاريخا ومنهجا (٥١-٥٧) وأصول التشريع الإسلامي: ٣١ وما بعدها.

(٢) الآية: ١٠٦ الإسراء.

(٣) الآية: ٣٢ الفرقان. وراجع فيما تضمنه تنزيل القرآن من رب العالمين: التبيان في أقسام القرآن: لابن القيم: ١٧٧ وما بعدها. وخصائص القرآن الكريم: ١٧٧ والتشريع والفقه في الإسلام تاريخًا ومنهجًا: ٣٩ ومصدرها.

(٤) الآية: ٧ الفرقان.

(٥) الآية: ٢٠ الفرقان.

(٦) الآية: ٩٤ الإسراء.

(٧) الآية: ٤٣ النحل.

بعد آية، فماذا عن الأسرار الأخرى فى تنزيل القرآن على هذا النحو؟

حكمة نزول القرآن منجمًا:

نستطيع أن نستخلص حكمة نزول القرآن منجمًا من الآيات الواردة فى ذلك، ونجملها فيما يأتى:

أ) الحكمة الأولى: وهى السابقة؛ أى تثبيت فؤاد رسول الله:

فقد كان رسول الله شديد الحرص على تلقى الوحى وحفظه وفهمه، وهو أمى لا يقرأ ولا يكتب ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَـٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ (١).

وكان يتحمله من الملك حفظًا ويتعجل ذلك، فأنزل الله: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَـٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ (٢).

وفى الآية الأخرى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ (٣).

ولا يساعده على ذلك سوى التنجيم فيتمكن أن يحفظ ويعى ما ينزل عليه مرة بعد أخرى. وهو فى دعوته الناس إلى الله يجد منهم نفورًا وقسوة، ويتصدى له قوم غلاظ الأكباد، فطروا على الجفوة، وصلفوا على العناد. يتعرضون له بصنوف الأذى والعنت، مع رغبته الصادقة فى إبلاغهم الخير الذى لديه: ﴿فَلَعَلَّكَ بَـٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَـٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ (٤).

فإذا تلقى رسول الله ﷺ الوحى فترة بعد فترة وجد فى تضاعيفه العزاء والسلوى بما جاء فى قصص الأنبياء: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ (٥) ولذلك انشرح صدره واستبشر بآيات النصر والغلبة والمنعة: ﴿وَيَنصُرَكَ ٱللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا﴾ (٦) و﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِىٓ﴾ (٧)، ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ (٨) متذرعًا بالصبر: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ (٩) إلى جانب الحكمة التى رد الله بها على اعتراض الكفار فى تنجيم القرآن: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَـٰهُ تَرْتِيلًا﴾ (١٠).

---

(١) الآية: ٤٨ العنكبوت.
(٢) الآيات: ١٦-١٩ القيامة.
(٣) الآية: ١١٤ طه.
(٤) الآية: ٦ الكهف.
(٥) الآية: ١٢٠ هود.
(٦) الآية: ٣ الفتح.
(٧) الآية: ٢١ المجادلة.
(٨) الآية: ٦٧ المائدة.
(٩) الآية: ٣٥ الاحقاف.
(١٠) الآية: ٣٢ الفرقان.

ب) الحكمة الثانية: التحدي والإعجاز:

فالمشركون تمادوا فى غيهم، وبالغوا فى عتوهم، وكانوا يسألون أسئلة تعجيز وتحد، يمتحنون بها رسول الله ﷺ فى نبوته، كعلم الساعة: و﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ﴾ (١) ومعرفة الروح: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ (٢) فيتنزل القرآن بما يبين وجه الحق لهم، بما هو أوضح معنى فى مؤدى أسئلتهم، و كما قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَـٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (٣).

أى ولا يأتونك بسؤال عجيب من أسئلتهم الباطلة إلا أتيناك نحن بالجواب الحق وبما هو أحسن معنى من تلك الأسئلة التى هى مثل فى البطلان. فكان هذا التحدى - مع عجزهم عن الإتيان بمثله، وهم أرباب الفصاحة والبلاغة - أبعث على القبول.

ويشير إلى هذه الحكمة ما جاء فى بعض الروايات فى حديث ابن عباس عن نزول القرآن (فكان المشركون إذا أحدثوا شيئا أحدث الله لهم جوابًا) (٤).

هذا مع إحكام آيات القرآن جميعًا سابقها ولاحقها، وتآزرها مبنى ومعنى على اختلاف زمن النزول بينها، وصدق الله: ﴿كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (٥). ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ (٦).

ج) الحكمة الثالثة: مسايرة الحوادث والتدرج فى التشريع وتربية الأمة:

فما كان الناس ليتخلصوا من عاداتهم ويستجيبوا على الفور للدين الجديد لولا أن القرآن عالجهم بحكمة، وأعطاهم فى دوائه الناجع ما يطهر عقيدتهم، ويردهم إلى فطرة التوحيد، ويغسل عنهم شوائب الرذيلة ويخلصهم بالتدرج مما ألفوه وورثوه عن آبائهم وأجدادهم؛ وإلا فلو نزل دفعة واحدة لشق عليهم ولثقلت تكاليفه، فكان نزوله مفرقًا رحمة من الله بعباده، وتيسيرًا عليهم حتى لا يشق عليهم. وهذا واضح من تحريم الزنا والخمر والربا، وكذلك تشريع الصوم والجهاد على سبيل المثال.

(د) ومن حكمة نزوله منجمًا أيضًا:

تيسير حفظه على النبى ﷺ، وعلى المؤمنين من العرب على وجه الخصوص؛ فقد...

---

(١) الآية: ٤٢ النازعات.
(٢) الآية: ٨٥ الإسراء.
(٣) الآية: ٣٣ الفرقان.
(٤) التشريع والفقه فى الإسلام: ٤٢.
(٥) الآية الأولى: هود.
(٦) الآية: ٨٢ النساء.

كانوا أميين لم يعتادوا تلقى العلم، ولا تعلموا القراءة والكتابة، باستثناء نفر قليل منهم. ومن كان كذلك صعب عليه حفظ الكلام المنثور وإدراك معناه، وتعرف أسراره ومراميه، خاصة إذا كان مطولاً، ومتضمنًا العديد من المعانى والعظات، والأخبار، والتشريعات. يقول الله عز وجل: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَـٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ (١) ويقول: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ (٢).

التشريع المكي والمدني:

اتجه التشريع طوال العصر المكى – قرابة ثلاثة عشر عامًا – إلى إصلاح العقيدة وتعميق جذورها والحفاظ على تطهيرها. وجعل الإسلام الشهادتين «أشهد أن لا إله إلا الله. وأن محمدًا رسول الله» عنوانًا لتحقيق العقيدة، ومفتاحًا يدخل به الإنسان فى الإسلام وتجرى عليه أحكامه.

ومنهج الإسلام فى الدعوة إلى تلك العقائد يعتمد على الحجة العقلية، وذلك بلفت أنظار الناس إلى التفكير فى الكون، وتدبر ما فيه من دلائل القدرة وبديع الخلق، فإذا صح الإيمان بالله تبع ذلك الإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره.

وإلى جانب هذا، نزل القرآن الكريم فى مكة بإبطال ما توارثته الجاهلية من عقائد فاسدة وتقاليد باطلة، وحثهم على مكارم الأخلاق، وتطهير النفس وبين لهم الأصول الكلية فى الحلال والحرام أمرًا ونهيًا.

فحرم وأد البنات وقتل النفس: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ۝٩﴾، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾.

وورد المكى من القرآن بتحريم الزنى، والأمر بحفظ الفروج إلا على الأزواج أو ملك اليمين. كما ورد فيه تحريم الظلم وأكل مال اليتيم، والإسراف، والبغى، ونقص المكيال، أو الميزان، والفساد فى الأرض، وما دار بهذا المعنى، سواء فى حفظ المال أو النفس أو العرض أو العقل أو الدين (٣).

---

(١) الآية: ٤٨ العنكبوت.
(٢) الآية: ٢ الجمعة. واقرأ الآية: ٧٨ البقرة.
(٣) راجع: الموافقات: ٣/ ٤٢. ٤٥، ٣٦٨ والتشريع والفقه فى الإسلام تاريخًا ومنهجًا: ٤٣. ٤٨.

ثم كان حادث الهجرة فاصلاً بين عهدين فى تاريخ الإسلام حيث استقرت العقيدة الإسلامية فى نفوس نفر من المهاجرين وأصحاب البيعة من الأنصار، وتكونت النواة الأولى للمجتمع الإسلامى، واتخذت المدينة مستقرًا لها، فبدأت الدعوة فى طور عملى تنظيمى جديد، واتجه التشريع إلى بناء الأمة وتحديد علاقاتها الاجتماعية، وكانت اللبنة التى بدأ بها رسول الله ﷺ بناء هذا المجتمع الجديد: أن آخى بين المهاجرين والأنصار، وحدد ملامح العلاقة بينهم وبين اليهود، وكذلك صفات المنافقين.

ومهما يكن من أمر فقد تناول التشريع فى المدينة بقية العبادات، وهى الأركان العملية التى بنى عليها الإسلام، وشرع الله الزكاة والصوم والحج، وتناول شئون التعامل، فأحل الله البيع، وحرم الربا، وبين ما يجب فى المداينة من كتابة أو إشهاد، وما يكون من أداء أو إمهال، وأرشد إلى التجارة، ونهى عن أكل الأموال بالباطل.

وتناول نظام الأسرة فى النكاح، والعشرة فى الحياة الزوجية، والطلاق، والميراث، والوصية. وتناول مشروعية الجهاد وما يتبع ذلك من عهود، أو فىء، أو غنيمة، أو أسر. وتناول العقوبات على الجرائم الكبرى، صيانة للحقوق الإنسانية العامة التى جاءت بها الملل جميعًا: وهى الكليات الخمس: حفظ الدين، والنفس، والمال، والنسل، والعقل فيما فرض من قصاص أو حد.

مميزات المكي والمدني:

الذى يقرأ القرآن الكريم يجد للآيات المكية خصائص، ليست للآيات المدنية فى وقعها ومعانيها، وإن كانت الثانية امتدادًا للأولى فى الأحكام والتشريع، فحيث كان القوم فى جاهلية تعمى وتصم، يعبدون الأوثان ويشركون بالله وينكرون الوحى، ويكذبون بيوم الدين: نزل الوحى المكى قوارع زاجرة، يحطم وثنيتهم فى العقيدة ويدعوهم إلى الألوهية والربوبية، ويهتك أستار فسادهم، ويقيم دلائل النبوة، ويضرب الأمثلة للحياة الآخرة وما فيها من جنة ونار، وتحداهم على فصاحتهم أن يأتوا بمثل هذا القرآن، ويسوق إليهم قصص المكذبين الغابرين عبرة وذكرى، ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِۦ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ ٱلصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ كل هذا نجده فى خصائص القرآن المكى.

وحين تكونت الجماعة المؤمنة بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر، وبالقدر خيره

وشره، وامتحنت فى عقيدتها بأذى المشركين، فصبرت وهاجرت بدينها، مؤثرة ما عند الله على متع الحياة، حين تكونت هذه الجماعة نرى الآيات المدنية طويلة المقاطع، تتناول أحكام الإسلام وحدوده، وتدعوه إلى الجهاد والاستشهاد فى سبيل الله، وتفصل أصول التشريع، وتضع قواعد المجتمع، وتحدد روابط الأسرة، وصلات الأفراد وعلاقة الأمم، كما تفضح المنافقين وتكشف عن دخيلتهم، وهذا هو الطابع العام للقرآن المدنى.

وأقرب ما قيل من تعداد السور المكية والمدنية إلى الصحة: أن المدنى باتفاق عشرون سورة:

(١. البقرة ٢. آل عمران ٣. النساء ٤. المائدة ٥. الأنفال ٦. التوبة ٧. النور ٨. الأحزاب ٩. محمد ١٠. الفتح ١١. الحجرات ١٢. الحديد ١٣. المجادلة ١٤. الحشر ١٥. الممتحنة ١٦. الجمعة ١٧ المنافقون ١٨. الطلاق ١٩. التحريم ٢٠. النصر).

وأن المختلف فيه اثنتا عشرة سورة:

(١. الفاتحة ٢. الرعد ٣. الرحمن ٤. الصف ٥. التغابن ٦. التطفيف ٧. القدر ٨ لم يكن ٩. إذا زلزلت ١٠. الإخلاص ١١، ١٢. المعوذتين).

وأن ما سوى ذلك مكى باتفاق، وهو اثنتان وثمانون سورة، فيكون مجموع القرآن مائة وأربع عشرة سورة، ولا يقصد بوصف السورة بأنها مكية أو مدنية، أنها بأجمعها كذلك، فقد يكون فى المكية بعض مدنية، وفى المدنية بعض آيات مكية، ولكنه وصف بحسب أكثر آياتها.

ولذا يأتى فى التسمية: سورة كذا مكية إلا آية كذا فإنها مدنية، وسورة كذا مدنية إلا آية كذا فإنها مكية، كما نجد ذلك فى المصاحف.

ويمكننا أن نحصر على وجه الإجمال مميزات كل من المكى والمدنى فيما يأتى:

أ) مميزات المكى:

١. الدعوة إلى التوحيد وعبادة الله وحده، وإثبات الرسالة والبعث والجزاء، اعتمادًا على آيات الله الكونية.

٢. ذكر قصص الأنبياء والأمم السابقة زجرًا لهم حتى يعتبروا بمصير المكذبين قبلهم، وتسليةً لرسول الله ﷺ فيصبر على أذاهم، ويطمئن إلى الانتصار عليهم.

٣. قصر الفواصل مع قوة الألفاظ، وإيجاز العبارة.

٤. صيغة الخطاب فى المكى تكون عامة بمثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ و قوله: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ﴾ أما المدنى فصيغة الخطاب فيه غالبًا للمؤمنين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ ولم يرد فى المدنى توجيه الخطاب إلى الناس إلا فى بضع آيات [١].

٥. يكثر القسم فى الآيات المكية.

ب) مميزات المدني:

١. الخطاب - كما قلنا - فى الآيات المدنية أكثر ما يكون بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ وقلما يجيء بـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ .

٢. بيان العبادات والمعاملات والحدود والمواريث وفضيلة الجهاد، ونظام الأسرة، وصلات المجتمع والدولة، وقواعد الحكم، ومسائل التشريع.

٣. مخاطبة أهل الكتاب من اليهود والنصارى، ودعوتهم إلى الإسلام.

٤. الكشف عن سلوك المنافقين، وتحليل نفسيتهم، وإزاحة الستار عن خباياهم، وبيان خطرهم على الدين. ومعلوم أنهم نشأوا بالمدينة لمّا قويت شوكة المسلمين.

٥. طول المقاطع والآيات فى أسلوب يقرر الشريعة، ويوضح أهدافها ومراميها، وهذا أمر طبيعى نظرًا لسعة موضوعاتها وما اشتملت عليه من أحكام.

فائدة معرفة المكي من المدني:

معرفة المكى من المدنى، بل المتقدم من المتأخر مطلقًا فى الآيات يفيدنا من عدة جهات:

الأولى: إذا وجد بين آيتين تعارض لا يمكن دفعه - أو الترجيح بينهما وإزالة هذا التعارض - تكون المدنية حينئذ ناسخة لحكم المكية، بل إن كلًّا من المكى والمدنى على حدة إذا عرف تاريخ كل آيتين متعارضتين فى كل منهما ولا يمكن رفع التعارض تكون المتأخرة ناسخة لحكم الأخرى.

الثانية: بمعرفة المتقدم والمتأخر من الآيات نعرف طريق التدرج فى التشريع الإسلامى، كآيات الخمر؛ فإن آية النحل: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ أفادت عدم الرضا عن الخمر، لأن مقابل الحسن ليس بحسن وآية

(١) تجدها فى كتاب التشريع والفقه فى الإسلام: ٥٥ وهى الآيات (٢١، ١٦٨ البقرة) و (١، ١٣٣، ١٧٠، ١٧٤ النساء) و (١٣ الحجرات).

البقرة ﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ بينت أن فيها نفعًا وضررًا ولكن ضررها أكبر ولم تعطنا التحريم. وآية النساء: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ قضت بالامتناع عن السكر عند إرادة الصلاة، أو التحرز من الصلاة فى حال السكر. ثم جاءت آية المائدة لتعطينا التحريم القطعى، وهكذا آيات الربا، والزنى..

الثالثة: أن ذلك يفيد المؤرخ للتشريع الإسلامى؛ إذ بمعرفته يمكن أن يستنبط طريق سير التشريع، والدواعى الاجتماعية التى دعت إلى تحريم ما لم يكن حرامًا من قبل، ويكشف عن بعض الحكم والأسرار فى ذلك [١].



(١) وراجع: التعريف بالقرآن والحديث: ٦٢ .

الأصل الثاني: السنة

تعريف السنة في اللغة وفي الاصطلاح

السنة في اللغة: للسنة في اللغة استعمالات كثيرة؛ فتستعمل بمعنى المنهج، والطريقة - محمودة كانت أو مذمومة، حسنة كانت أو سيئة - ومنه قوله ﷺ: «من سن سنة حسنة فله أجرها، وأجر من عمل بها بعده إلى يوم القيامة من غير أن ينتقص من أجورهم شيء، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينتقص من أوزارهم شيء» [(١)]. وتستعمل كذلك بمعنى العادة والسيرة، ومنه قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾ وقوله: ﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا﴾ وقوله: ﴿وَإِن يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ﴾ [(٢)] كما تطلق بمعنى الدوام، وإذا أضيف إليها لفظ الجلالة، فقيل: (سنة الله) كان معناها حكمه، وتدبيره، وأمره ونهيه، والطبيعة والناموس الكوني. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [(٣)]. هذا وقد عرفت السنة بهذا المفهوم (العادة المستمرة، والطريقة المتبعة) في صدر الإسلام، ووردت مقترنة بالكتاب في وصايا الرسول ﷺ، مثل قوله: «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدًا، كتاب الله وسنتي» [(٤)] وقد تطلق السنة عندهم على ما دل عليه دليل شرعي، سواء كان ذلك في الكتاب العزيز، أو عن النبي ﷺ، أو اجتهد فيه الصحابة كجمع المصحف، وحمل الناس على القراءة بحرف واحد، وتدوين الدواوين، ويقابل ذلك البدعة [(٥)].

---

(١) رواه مسلم في كتاب العلم: باب من سن سنة حسنة أو سيئة، وأبو داود في كتاب السنة: باب لزوم السنة، والترمذي في كتاب العلم: باب ما جاء فيمن دعا إلى هدى، وابن ماجه في مقدمة السنن: باب من سن سنة حسنة أو سيئة. وروى بمعناه أحاديث أخرى. (انظر شرح السنة للبغوي: ٢٢٠، ٢٢١ وراجع أيضاً: المعجم الوسيط. والقاموس الفقهي: ١٨٤).

(٢) الآيات على الترتيب المذكور: ٣٧ آل عمران، ٧٧ الإسراء، ٣٨ الأنفال.

(٣) الآية ٦٢ الأحزاب.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه: (١/ ٤٤٢ طبعة الحلبي سنة ١٣٧٩هـ) وقد روى بروايات مختلفة، إلا أنها متفقة في المضمون، وفي بعضها زيادة: (ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض). وانظر أيضًا: أعلام الموقعين لابن القيم: ٢/ ٢٣٢.

(٥) انظر: الموافقات: ٤/ ٣٨٩ وما بعدها. وإرشاد الفحول: ٣٣ والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: للدكتور مصطفى السباعي: ص٥٩ والقاموس الفقهي: ١٨٤، ١٨٥.

السنة في الاصطلاح [(١)]:

لفظ السنة أصبح مصطلحًا من مصطلحات الثقافة الإسلامية، وله مضامين خاصة، يمكن أن نبينها فيما يأتي:

١. عند علماء السنة أو المحدثين: هى كل ما أثر عن النبى ﷺ؛ من قول، أو فعل، أو تقرير أو صفة - خلقية، أو جسدية -وسواء كان قبل أن يوحى إليه، أو بعده، وسواء كان ذا صبغة تشريعية أو لم يكن..

وبالجملة فلفظ السنة عند علماء السنن وجامعيها يشمل كل ما يتصل به - عليه السلام - بإطلاق.

٢. وعند الأصوليين: تطلق على كل ما صحت نسبته إلى رسول الله ﷺ - من غير القرآن - قولاً كان أو فعلاً، أو تقريرًا، وكان ذا صبغة تشريعية؛ أى يمكن أن يستنبط منه حكم من أحكام التشريع الإسلامى.

وقد مثلوا للقول بحديث: «إنما الأعمال بالنيات» [(٢)] وبقوله عليه السلام - بعد أن نزلت آيات المواريث -: «إن الله أعطى كل ذى حق حقه، فلا وصية لوارث» [(٣)] وقوله: «صلوا كما رأيتمونى أصلى».. وأحاديث أخرى كثيرة قالها ﷺ فى الصلاة، والصيام، والزكاة، والحج، والمعاملات، والحدود، والعقوبات..

ومثال الفعل: ما نقله الصحابة - رضوان الله عليهم جميعًا - من أفعاله ﷺ فى شئون العبادات وغيرها مما يتعلق بتشريع الأحكام مثل كيفية الصلاة، ومناسك الحج، ونحو ذلك.

ويدخل فى الفعل الإشارة منه ﷺ، وعمل القلب كما لو نقل عنه عليه السلام أنه أراد فعل - أو ترك - شىء من السنة الفعلية، لكن فى حالة ترك الرسول - ﷺ لفعل شىء أراده، ثم أمسك عنه - كما فى حديث الضب - هذا النوع من السنة الفعلية - عند القائلين به - مقيد بتصريح الراوى بأنه ترك، أو بقيام القرائن عند الراوى الذى يروى عنه أنه

---

(١) المراجع السابقة، وأصول التشريع الإسلامى: ٤٣.

(٢) أخرجه البخاري فى باب كيف كان بدء الوحى، وفى كتاب الإيمان، كما أخرجه مسلم فى كتاب الإمارة، ورواه أيضاً أصحاب السنن الأربعة وأحمد ومالك فى الموطأ. وانظر: شرح السنة للبغوى: ص٩، ٤١٠ ففيه قول النبى - بعد روايته هذا الحديث - فى الموضعين المذكورين: هذا حديث متفق على صحته.

(٣) متفق عليه، وقد عده ابن حزم من الأحاديث المتواترة (المحلى: ٩/ ٣١٦).

ترك [١]. واعتبروا كذلك - من الفعل الهم، فما همّ النبى عليه الصلاة والسلام بفعله، ولم يفعله، فهو داخل فى فعله؛ لأنه لا يهم إلا بحق محبوب مطلوب شرعًا؛ مثل همه ﷺ بمعاقبة المتخلفين عن الجماعة [٢].

والتقرير: هو أن يقر الرسول ﷺ أفعالاً صدرت عن بعض أصحابه، أو لم يعترض، وإنما سكت مع دلالة الرضا، أو إظهار استحسان وتأييد؛ فصمت الرسول إزاء أى تصرف لصحابى أو أكثر يعد إقرارًا منه بصحته، وإلا لو كان - هذا التصرف - خطأ ما سكت عنه عليه السلام، حتى ولو كان هذا الخطأ هينًا، فلا أقل من أن يظهر إنكاره له، أو تبدو أمارات الاستياء على سحنته الشريفة ﷺ. ومثلوا لذلك بإقراره ﷺ اجتهاد الصحابة فى صلاة العصر يوم غزو بنى قريظة، فقد قال لهم ﷺ: «من كان منكم سامعًا مطيعًا فلا يصلين العصر إلا فى بنى قريظة» ففهم بعض الصحابة النهى على ظاهره فأخرها إلى ما بعد المغرب، وصلوها فى بنى قريظة ليلا. وفهم البعض الآخر أن المقصود الحث على الاستعجال، وسرعة النهوض، فصلوها فى وقتها. ولما علم ﷺ بذلك لم يعنف أحدًا من الفريقين، أو يوجه إليه لومًا [٣].

ومثاله أيضًا ما جاء فى قصة أسامة بن زيد وأبيه؛ فقد كان أسامة شديد السواد، وزيد (أبوه) شديد البياض، فطعن الكفار فى نسب أسامة للتباين بين لونه ولون أبيه، فنظر مجزز المدلجى فى أقدامهما، وقال: «هذه أقدام بعضها من بعض» فسر النبى ﷺ بذلك، واستبشر. والحديث روته السيدة عائشة - رضى الله عنها - ونُقِلَ بعدة ألفاظ لكنها فى

---

(١) انظر: إرشاد الفحول: ٣٥. ٤٢ وأصول التشريع الإسلامى: ٧٧ وأصول مذهب الإمام أحمد: للدكتور عبد الله التركى: ص٢٠١ ومراجعها، وحديث الضب المشار إليه رواه الجماعة، إلا الترمذى عن ابن عباس عن خالد بن الوليد، وفيه أنه لما قُدّم الضب للرسول ﷺ، وعلم أنه ضب، رفع يده. فقال خالد: أحرام الضب يا رسول الله؟ قال: «لا، ولكن لم يكن بأرض قومى، فأجدنى أعافه». قال خالد: فاجترزته فأكلته، ورسول الله ﷺ ينظر فلم ينهنى. وانظر نيل الأوطار: ٨/ ٣٣٦.

(٢) متفق عليه من حديث أبى هريرة، ولفظه: «والذى نفسى بيده، لقد هممت أن آمر بحطب يحتطب أو فيحتطب، أو فيجمع» - كما فى بعض الروايات - «ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها، ثم آمر رجلاً فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجال لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم. والذى نفسى بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عرقاً سميناً أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء». (انظر: صحيح البخارى: كتاب الأذان. باب: وجوب صلاة الجماعة. وصحيح مسلم: كتاب المساجد. باب: فضل صلاة الجماعة وبيان التشديد فى التخلف عنها، والمحلى: ٤/ ١٩٠، ١٩١ ونيل الأوطار: ٣/ ٢).

(٣) راجع مثلاً: أعلام الموقعين: ١/ ١٧٦ وأصول التشريع الإسلامى: ص٩٨.

النهاية متفقةٌ في حكاية هذه المسألة [١].

٣. والسنة عند علماء الفقه الإسلامي: تارة تطلق على ما يقابل الفرض، وتارة تطلق على ما ليس بواجب فتشمل المندوب والمستحب، وتارة تطلق على ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبي ﷺ.

وبالجملة فهم يعنون بها قسم من الأحكام الفقهية الخمسة، التي أطلق عليها ابن حزم مراتب الشريعة [٢] (الواجب أو الفرض، المندوب أو السنة، المباح أو الجائز، المكروه، المحرم)؛ فإذا أطلق الفقهاء لفظ (السنة) على فعل شرعي، فإن هذا الإطلاق يدل على أن هذا الفعل ليس فرضًا ولا واجبًا وإن كان ذا صبغة شرعية - لأن الفعل المطلوب بمقتضى لفظ السنة ليس طلبًا على سبيل الجزم أو الحتم، بحيث يثاب المرء على فعله، ويعاقب على تركه، لكنه يعني - في استعمالهم - الصفة الشرعية للفعل المطلوب، طلبًا غير جازم، ويترتب عليه ثواب المرء على فعله، وعدم عقابه على تركه.

وقد تطلق عندهم على ما يقابل البدعة، ومنه قولهم: طلاق السنة كذا، وطلاق البدعة كذا، بل إن منهم من يطلق السنة على الشريعة نفسها، ويجعلها تشمل الأحكام الفقهية الخمسة. يقول ابن حزم: (السنة هي الشريعة نفسها، وهي في أصل اللغة وجه الشيء وظاهره،

قال الشاعر:

تريك سنة وجه غير مقرفة ملساء ليس بها خال ولا ندب

وأقسام السنة في الشريعة فرض أو ندب، أو إباحة، أو كراهة، أو تحريم. كل ذلك قد سنه رسول الله ﷺ عن الله عز وجل) [٣].

هذه هي المفاهيم [٤] الإسلامية التي يستخدم فيها لفظ (السنة)، وينبغي أن نلاحظ أمرين:

---

(١) أخرجه البخاري في آخر كتاب الفرائض. باب: القائف، ومسلم في (كتاب الرضاع). باب: العمل بإلحاق القائف الولد. وتجده في المحلى: ٩/ ٤٣٥، ١٠/ ١٤٩ وقد أشار الشاطبي إلى هذه المسألة في الموافقات: ٣/ ٢٧٥.

(٢) انظر: الإحكام: ٣/ ٧٦، ٧٧.

(٣) المصدر السابق: ١/ ٤٧ وإرشاد الفحول: ٣٣.

(٤) في معنى السنة وإطلاقاتها، والأمثلة على هذه الإطلاقات أو المفاهيم، انظر أيضاً: لسان العرب، والقاموس المحيط مادة سنن، والإحكام لابن حزم: ١/ ٤٧ والإحكام للآمدي: ١/ ٢٤١ وما بعدها، وكشاف اصطلاحات الفنون: للتهانوي: ١/ ٧٥٣ وما بعدها، وعلم أصول الفقه: للأستاذ عبد الوهاب

الأول: أن سبب الاختلاف فى الاصطلاح - على كل المستويات - يرجع أساسًا إلى اختلافهم فى الأغراض التى تعنى بها كل طائفة من أهل العلم المهتمين بالدراسات الإسلامية؛ فعلماء الحديث نظروا إلى الرسول ﷺ على أنه الإمام الهادى، والقدوة الحسنة. . ومن ثم نقلوا كل ما يتصل به من سيرة وخلق وشمائل وأخبار وأقوال وأفعال، سواء أثبت ذلك حكمًا شرعيًا أم لا. وعلماء الأصول بحثوا عن رسول الله المبلغ عن ربه - عز وجل - تشريعه، والذى يضع القواعد للمجتهدين من بعده، ويبين لهم دستور الحياة. . ومن ثم ركزوا على هذه القواعد أو الأدلة، ووضعوا لها المفاهيم التى تحددها، واستنبطوا القضايا والمسائل المتعلقة بها، والأحكام المنوطة بعللها وأسبابها. وعلماء الفقه الإسلامى بحثوا عن رسول الله ﷺ الذى لا تخرج أفعاله عن الدلالة على حكم شرعى، فجعلوا ينظرون فى حكم الشرع على أفعال العباد من خلال سنة المصطفى عليه السلام - وجوبًا أو حرمة أو إباحة أو غير ذلك.

الأمر الثاني: أن لفظ الحديث كان يستخدم - عند بعض الدارسين الإسلاميين، وخاصة المتأخرين منهم - بمعنى مرادف تمامًا لمعنى السنة عند علماء السنن، ثم خصص لفظ الحديث بما قاله الرسول ﷺ. . ثم حدث أن فرق بعض العلماء - منذ القرن الثانى للهجرة - بين السنة، والحديث. نلمس ذلك فى قول عبد الرحمن بن مهدى: (الناس على وجوه؛ فمنهم من هو إمام فى السنة، وليس بإمام فى الحديث، ومنهم من هو إمام فى الحديث، وليس بإمام فى السنة) - وهؤلاء الذين يفرقون بين مفهوم كل من لفظى (السنة) و (الحديث) يضعون لذلك بعض الفروق الاصطلاحية، مما لا يتسع المجال لتفصيله، فوق أنه ليس من أهداف هذه الدراسة [١].

حجية السنة:

اتفق جمهور المسلمين على وجوب العمل بالسنة، والرجوع إليها فى استنباط الأحكام، باعتبارها مصدرًا رئيسًا من مصادر التشريع الإسلامى، فصاحبها ﷺ هو المبلغ

=خلاف: ص٣٦ وما بعدها، دار القلم. الكويت، والاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث -: لأستاذنا الدكتور عبد المجيد محمود: ١٣ . ١٩ .

(١) انظر: الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث -ص١٥ وتوثيق السنة فى القرن الثانى الهجرى (أسسه واتجاهاته): ص١٠، ١١ ومراجعهما، هذا وقد وضح الدكتور صبحى الصالح معنى الحديث والسنة، والخبر والأثر فى كتابه: (علوم الحديث ومصطلحه): ص١١٣ وما بعدها. وانظر أيضاً: التعريف بالقرآن والحديث ص١٩٥ .

رسالة ربه عز وجل. بقوله، وفعله وتقريره.. ومن ثم نقلها الخلف عن السلف، جيلاً بعد جيل، وتمسك المسلمون بها وحافظوا عليها، ورجعوا إليها فى أمور دينهم؛ استجابة لنداء ربهم، وتأسيًا برسوله الكريم صلوات الله وسلامه عليه، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (١). وقد استدلوا على حجية السنة فى ثبوت الأحكام التشريعية، ووجوب العمل بها بما يأتى:

أولاً: بالقرآن:

فقد دل - فى كثير من آياته - على وجوب طاعة الرسول فى كل ما جاء به؛ من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ وقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ وقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ وقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ (٢).. هذه الآيات - وغيرها كثير - كلها توجب طاعة رسول الله ﷺ فى كل ما يصدر عنه بإطلاق، والرد إليه عند التنازع، وقبول حكمه، والتسليم به، والله عز وجل أعلم حيث يجعل رسالته.

ثانيًا: بالسنة (٣):

فقد وردت - أيضًا - أحاديث كثيرة، تدل على وجوب العمل بالسنة، أذكر منها: قوله ﷺ - محذرًا من ترك السنة، والاقتصار على الكتاب -: «ألا إنى أوتيت القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته، يقول: عليكم بهذا القرآن؛ فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه. وإن ما حرم رسول الله ﷺ كما حرم الله. ألا لا يحل لكم الحمار الأهلى، ولا كل ذى ناب من السباع، ولا لقطة معاهد إلا أن يستغنى

---

(١) من الآية: ٢٤ الأنفال.

(٢) الآيات على الترتيب: ٨٠ النساء، ٦٣ النور، ٧ الحشر، ٦٥، ٥٩ النساء. وقد عقب ابن القيم - فى (أعلام الموقعين: ١/ ٣٩). على الآية الأخيرة بقوله: فأمر تعالى بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلاما بأن طاعة الرسول تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقاً، سواء كان ما أمر به فى الكتاب أو لم يكن فيه، فإنه أوتى الكتاب ومثله معه. وهذا الكلام قريب مما قاله ابن حزم فى الإحكام (٤/ ١٣٤).

(٣) قد يقال كيف يستدل على حجية السنة بالسنة، والدليل والمدلول. فى هذا الاستدلال. يعتمد كل منهما على الآخر؟ والجواب عن ذلك، أنه من باب التوكيد لما ورد فى القرآن، ولما هو مقتضى الرسالة فحسب.

عنها صاحبها. ومن نزل بقوم فعليهم أن يقروه، فإن لم يقروه فله أن يعقبهم بمثل قراه» [١]
وقوله عليه السلام: «لا ألفين أحدكم متكئًا على أريكته يأتيه الأمر من أمرى مما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا أدرى، ما وجدناه فى كتاب الله اتبعناه» [٢] وقوله: «نضر الله عبدًا سمع مقالتى فحفظها ووعاها وأداها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه. ثلاث لا يغل [٣] عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله، والنصيحة للمسلمين، ولزوم جماعتهم؛ فإن دعوتهم تحيط من ورائهم» [٤] وقوله «فليبلغ الشاهد الغائب» [٥] وقوله: «بلغوا عنى ولو آية، وحدثوا عن بنى إسرائيل ولا حرج، ومن كذب على متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار» [٦] .. وغير ذلك من الأحاديث التى تدل على أن السنة مثل القرآن فى وجوب العمل بها، وأن الرسول ﷺ مبلغ عن ربه رسالته، ويقتضى ذلك أنه لم يحرم شيئًا، أو يحلل شيئًا، إلا بإشراف الوحى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [٧].

ثالثًا: بالإجماع:

فقد أجمعت الأمة على العمل بالسنة، وعرف المسلمون لها منزلتها السامية فى الشريعة الإسلامية، واعتبروها المصدر الثانى للتشريع بعد كتاب الله؛ إذ هو المصدر الأول، والمستدل به على حجية السنة، والمبين أن مهمة السنة - أساسًا - هى بيان ما فى القرآن

(١) رواه أبو داود والترمذى وغيرهما من حديث المقدام بن معد يكرب رضى الله عنه .. (انظر: شرح السنة للبغوى: ص١٩١) .

(٢) أخرجه أبو داود وغيره، وهو فى الرسالة للشافعى: ٨٩ وفى الموافقات: ٤/ ٧ وفى شرح السنة للبغوى: ١٩٠ من حديث عبيد الله بن أبى رافع عن أبيه .

(٣) بفتح الياء وكسر الغين بمعنى الحقد، أما بضم الياء مع كسر الغين أو بفتح الأولى وضم الثانية فمعناه الخيانة. والمقصود أن قلب المسلم لا يدخله حقد يزيله عن الحق والصواب. ويكون المعنى العام: أن هذه الخلال الثلاث تستصلح بها القلوب، فمن تمسك بهن طهر قلبه فلا يدخله حقد ولا شر، ولا دغل ولا خيانة. (وراجع: شرح السنة: ١/ ٢٦٦ والمعجم الوسيط) .

(٤) فى المصادر السابقة، وشرح السنة للبغوى: (١/ ٢٦٦) من حديث عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه رضى الله عنهما .

(٥) أخرجه البخارى فى أكثر من موضع: مثل كتاب العلم، وبدء الخلق، والتوحيد. وأخرجه مسلم فى كتاب القسامة، وأحمد فى مسنده وكلهم من حديث عبد الرحمن بن أبى بكرة عن أبيه. (انظر: شرح السنة ١/ ٢٢٥ وهامشها) .

(٦) أخرجه البخارى فى كتاب أحاديث الأنبياء: باب: ما ذكر عن بنى إسرائيل، والجزء الأخير منه فى (كتاب العلم). باب: إثم من كذب على النبى ﷺ .

(٧) الآيتان: ٣، ٤ النجم .

الكريم، ومن ثم كانت رتبتها التأخر فى الاعتبار [١]. والحاصل (أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورية دينية، ولا يخالف فى ذلك إلا من لا حظ له فى دين الإسلام) [٢]

وهناك من الأئمة من يجعل نصوص القرآن والأخبار الصحيحة بعضهما مضاف إلى بعض، وهما شيء واحد فى أنهما من عند الله تعالى، وأن حكمهما واحد فى وجوب الطاعة لهما؛ فالسنة إما وحى، وإما اجتهاد منه ﷺ مرده الوحى؛ لأنه عليه السلام لا يقر على خطأ، وعلى هذا فالوحى إما قرآن متلو متعبد بتلاوته، وإما سنة غير متعبد بتلاوتها، ومن هؤلاء العلماء الإمامان أحمد بن حنبل، وابن حزم -رضى الله عنهما- فالإمام أحمد كان يجعل القرآن والخبر الصحيح فى مرتبة واحدة من حيث العمل والاحتجاج، وهما معًا يكونان الأصل الأول عنده - وهو النص - (فإذا وجد النص (قرآنًا كان أو سنة) أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه، ولا من خالفه كائنا من كان) [٣] ولهذا لم يلتفت إلى فتوى كثير من أكابر الصحابة مثل عمر، وعثمان، وعلى، وابن عباس، وطلحة، وأبى أيوب، وأبى بن كعب.. وغيرهم - رضوان الله عليهم _ هؤلاء الذين لم تثبت عندهم رواية بعض أخبار الآحاد فلم يعملوا بها، إما لمعارضتها - من وجهة نظرهم، أو بحسب فهمهم - لظاهر القرآن، وإما لأحاديث أخرى ثبتت صحتها عندهم [٤].

وكذلك كان ابن حزم يرى أن القرآن والسنة وحى، والفرق بين الموحى به فيهما من حيث التعبد بتلاوته، وإعجازه، ويستدل بهما تحت كلمة (النص)، وأن السنة أحد الأصلين المرجوع إليها عند التنازع - كما هو نص القرآن - يقول تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ [٥].

وأستطيع أن أقرر - بإجمال - أن ابن حزم والجمهور متفقون على أن سنة رسول الله ﷺ كلها مصدر تشريعى ملزم للمسلمين. وأن هذا الفهم لمكانة السنة يفسر سر

---

(١) أفاض الشاطبى. فى (الموافقات: ٤/ ٣٩٢ وما بعدها). فى الاستدلال بالمعقول والمنقول على أن السنة رتبتها التأخر عن الكتاب فى الاعتبار. وراجع كذلك: الإحكام لابن حزم: ١/ ٨٤. ٨٧ والفكر الفقهى: لابن حزم الظاهرى: ١٥١ وما بعدها.

(٢) إرشاد الفحول: ٣٣. (٣) أعلام الموقعين: ١/ ٢٣.

(٤) فى المصدر السابق: (ص٢٣ وما بعدها) يذكر ابن القيم خلاف الإمام أحمد لكبار الصحابة فى العديد من المسائل الفقهية التى يستدل عليها بأخبار آحاد ثبتت صحتها عنده، ولم تثبت عندهم.

(٥) راجع الإحكام: ١/ ٩٦. ٩٨، ١٠٠ والمحلى: ٦/ ١٦ والآية ٥٩ النساء.

اهتمام المسلمين بها، والمحافظة عليها جيلا بعد جيل [١]

منكرو حجية السنة: لم يشذ عما ذهب إليه جمهور المسلمين - من وجوب العمل بالسنة أو الاحتجاج بها - إلا طائفة - ممن ينتسبون إلى الإسلام [٢] - أنكرت حجية السنة، ولزوم العمل بها؛ فالحقائق البديهية، المتفق عليها، لا تعدم أحيانًا من يجادل فيها، أو ينكرها؛ إما عن سوء طوية، وإما من قبيل المكابرة والمغالطة والعناد، وإما عن جهل بحقائق الأمور. وقد حدث هذا بالنسبة للسنة؛ حيث قام أفراد فى بعض عصور المسلمين ينكرون أن تكون السنة مصدرًا تشريعيًا ملزمًا للمسلمين.

وقد تصدى الشافعى للرد على فئات ثلاث تنتسب إلى الإسلام ويجمعها إنكار حجية السنة، أما الطائفة الأولى فقد أنكرت حجية السنة كلها، وأنكرت الثانية حجية ما زاد على القرآن منها، وأنكرت الطائفة الثالثة حجية أخبار الآحاد أو أخبار الخاصة، كما يسميها الشافعى أحيانًا. ويجب أن نلاحظ أن الشافعى حين يرد على الطائفة الثانية فإنه يرد على من يقول منها: إنه لا حجية لسنة ترد عن رسول الله ﷺ إلا إذا وجد نص قرآن فى معناها، والشافعى يرد هذا القول بأنه فى معنى قول الطائفة الأولى التى تنكر حجية السنة مطلقًا؛ لأنه متى ورد القرآن بشىء فإنما هو الحجة فيه، وهو كاف وحده فى ذلك.

أما الحجية الحقيقية للسنة فإنما تبدو فيما انفردت به مما ليس فيه نص قرآن. أما من يقول إن السنة لا تأتى بشىء إلا إذا كان له فى القرآن أصل - فهو قول مقبول لا يتطلب ردًا من الشافعى أو غيره؛ لأن أصول الدين كلها متضمنة فى القرآن الكريم على وجه العموم. وهذا القول ينفى حجية ما زاد من السنة على ما فى القرآن [٣].

---

(١) مراجع حجية السنة كثيرة؛ منها: الرسالة، وجماع العلم للشافعى؛ الأول طبع الحلبى بالقاهرة ١٣٥٨ هـ: ٣٢ وما بعدها. والثانى: مطبعة المعارف سنة ١٣٥٩ هـ: ١٣ وما بعدها. والأم: ٧/ ٢٥١ ومنها: الإحكام لابن حزم: ١/ ٩٦-١٠٣ والإحكام للآمدى: ١/ ٢٤١ وما بعدها، وأعلام الموقعين: ٢/ ٢٣١ وما بعدها، والموافقات: ٤/ ٣٩٦ وما بعدها، والسنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى: ٦١ وما بعدها، وغير ذلك من كتب الحديث، وأصول الفقه.

(٢) رجح بعض الباحثين أنهم من المعتزلة، وقال آخرون: هم من الخوارج وقيل: هم من الزنادقة وإن لبسوا أثواب الخوارج حيناً والمعتزلة حيناً آخر. (انظر: الموافقات: ٤/ ٤٠٢، وتاريخ التشريع الإسلامى للخضرى: ص١٨١ - ١٨٣ والشافعى - لأبى زهرة: ٢١٤، ٢١٥، الطبعة الثانية ١٩٤٨م. والسنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى: ص١٣٣).

(٣) انظر: الأم: ٧/ ٢٥٠ وإرشاد الفحول: ٣٣ ومناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى لأستاذنا الدكتور محمد بلتاجى: ٦٨٨، ٦٨٩.

ويبدو أن ظاهرة إنكار الاحتجاج بالسنة قد وجدت لها أنماط - أو مظاهر - فى عصر الصحابة والتابعين؛ فقد روى عن الصحابى الجليل عمران بن حصين أن رجلاً أتاه فسأله عن شيء فحدثه، فقال الرجل: (حدثوا عن كتاب الله عز وجل، ولا تحدثوا عن غيره). فقال له: (إنك امرؤ أحمق؛ أتجد فى كتاب الله صلاة الظهر أربعًا لا يجهر فيها)، وعد الصلوات، والزكاة ونحوها. ثم قال: (أتجد هذا فى كتاب الله مفسرًا؟! إن كتاب الله أبهم هذا، والسنة تفسره). وقال رجل للتابعى الجليل مطرف بن عبد الله بن الشخير: (لا تحدثونا إلا بالقرآن). فقال له مطرف: والله ما نريد بالقرآن بدلاً، ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا [١].

ويبدو - كذلك - أن رسول الله ﷺ حين ذم ترك السنة، والاقتصار على الكتاب [٢]، كان يقصد هؤلاء الذين ينكرون حجية السنة قديمًا، وحديثًا. ولعل القرآن الكريم كان يشير بتكراره - فى آيات متعددة - وجوب طاعة الرسول عليه السلام إلى هؤلاء الجاحدين المعاندين أيضًا؛ فإن رافضى السنة والممارين فى إلزامها التشريعى يقولون: كيف نحتاج إلى غير القرآن فى أمورنا التشريعية، لا سيما وأنه قد حوى كل شيء كان ويكون إلى يوم الدين؟ وهل يحتاج القرآن إلى ما يكمله؟.. وهذه مغالطة مكشوفة، وظاهرة البطلان، فإن القرآن وإن غطى كل الأقضية - فى عمومياتها - إلى يوم الدين، وإن حوى كل الأصول التشريعية الرئيسة أو الكلية للإسلام، إلا أنه لا يتصور أن يحتوى كل التفصيلات التى يواجهها المسلمون فى مجال التطبيق العملى. ثم إن فهم تشريعات القرآن، وتطبيقها بصورة صحيحة - تتفق وما يريده الشارع الحكيم - كان يقتضى نموذجا واقعيًا، وعمليًا، ليكون بمثابة علامة على الطريق يهتدى بها المسلمون بعد ذلك، وكانت تلك مهمة الرسول ﷺ فى الفترة الزمنية التى كان ينزل فيها الوحى بالتدرج فى الأحكام، والإشراف على تنفيذها من قبل الرسول وصحابته.

وأيضًا؛ لا يتصور عاقل أن تتسع نصوص القرآن لتفصيل الحكم الشرعى فى كل مسألة جزئية، تحدث لكل إنسان فى أى عصر وبيئة؛ فإن ذلك كان يتطلب - لو صح هذا الافتراض - أن تأتى نصوص القرآن فى حجم لا نستطيع تصور ضخامته، فضلاً عن أن

---

(١) الموافقات: ٤/ ٤٠٨ .

(٢) وراجع: المصدر السابق: ٤/ ٣٩٩ والأحاديث التى وردت فى حجية السنة .

تتسع قدراتنا البشرية المحدودة لمدارسته، والعلم به، واستيعابه، ثم تطبيقه. فضلاً عما في ذلك - أيضًا، لو تحقق فرضًا - من تعطيل لمهمة الرسول ﷺ المبين عن رب العباد وحيه للعباد. وقد قال جل شأنه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ وقد ذكرتُ - قبل قليل - قول العلامة ابن القيم - تعقيبًا على الآية الثانية - فأمر الله تعالى بطاعته، وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلامًا بأن طاعة الرسول تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقًا سواء كان ما أمر به في الكتاب أو لم يكن فيه، فإنه أوتي الكتاب ومثله معه.

وخطورة هذه الدعوى (عدم اعتبار السنة مصدرًا تشريعيًا) في أنها تجعل الباب مفتوحًا أمام هؤلاء لتفسير القرآن بالطريقة التي تحلو لهم، بما في ذلك من خطأ محض، وتحريف عمد. يقول الشاطبي: (إن الاقتصار على الكتاب رأي قوم لا خلاق لهم، خارجين عن السنة؛ إذ عولوا على ما بنيت عليه من أن الكتاب فيه بيان كل شئ فاطرحوا أحكام السنة، فأداهم ذلك إلى الانخلاع عن الجماعة، وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله) [1]. ولكن الحق تبارك وتعالى قد تحدى هؤلاء، وأمثالهم، بحفظه القرآن من أدنى تحريف، أو تبديل، وقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [2].

وقيض - كذلك - للسنة من يقوم على حفظها، وحمايتها من العواصف العاتية، التي تعرضت لها على مر العصور. فلم ينجح هؤلاء وأولئك في مهمتهم - كلها أو بعضها - إذ قابل المسلمون دعوتهم بالإنكار الشديد، والرفض المطلق، بل إنهم أفادوا السنة كثيرًا في الوقت الذي أرادوا هدمها؛ حيث وجدت (السنة) من العلماء الغيورين على الإسلام - أمثال الإمام الشافعي رضي الله عنه - من يخوض معركة لا هوادة فيها مع هؤلاء وناقشهم بطريقته العلمية المنطقية الفريدة في قوة الحجاج العقلي، والتي لا يملك الخصم أمامها إلا التسليم والإذعان، إذا أراد أن يكون منصفًا باحثًا عن الحقيقة، غير متهم الغرض والدين. وكان كتاب (جماع العلم) من كتاب الأم - أو طبعته المستقلة التي حققها الأستاذ أحمد شاكر. وعاءً أو مسرحًا لهذه المناظرات والمساجلات. ولا يتسع المجال لعرض الحجج التي ساقها هؤلاء الرافضون للسنة، ومناقشة الشافعي - وغيره - لهم، فثمة كتب كثيرة عرضت هذه القضية بالتفصيل [3]. وحسبي أن أشير إلى مجمل ما احتج به هؤلاء

---

(١) الموافقات: ٤/ ٤٠١.　(٢) الآية ٩ الحجر.

(٣) راجع - على سبيل المثال -: جماع العلم من كتاب (الأم): ٧/ ٢٥٠ وما بعدها. والإحكام لابن ..=

المنكرون الاحتجاج بالسنة واعتبارها مصدرًا تشريعيًا، والتى ترجع - أساسًا - إلى زعمهم: أن القرآن لم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، وأن السنة لو كانت تشريعًا عامًّا كالكتاب لأمر الرسول ﷺ بتدوينها، لكنها لم تدون فى بداية الدعوة الإسلامية، بل لقد وجدت بعض الأخبار فيها نهى صريح عن التدوين، وقالوا: إن دلالة هذه الأخبار - التى تنهى عن التدوين - أن السنة ليست من قبيل التشريع العام الملزم للمسلمين فى جميع الأزمنة والحوادث والأشخاص، خاصة وأن هذه الأخبار صادرة عن الرسول ﷺ، وهو إمام المسلمين، يقدر مصلحتهم، ويدرك من أمورهم ما تحدده الظروف وتمليه الأحوال!

وأضافوا يقولون: إن السنة قد وردت ورودًا ظنيًا؛ لأنها نقلت عن طريق الرواة الذين يخطئون وينسون ويكذبون. وكيف نسوى بين القرآن الكريم الذى ورد ورودًا قطعيًا، والسنة التى وردت ورودًا ظنيًا؟ ثم إن القرآن نزل بلسان عربى مبين، يفهمه من عرف العربية، وتفقه فيها، فلا حاجة إلى السنة كى تبينه [(١)]!!

وحسبى - أيضًا - أن أقرر أن هؤلاء المنكرين للسنة يمكن تقسيمهم إلى طوائف ثلاث كل طائفة تختلف عن غيرها فى الموقف الذى اتخذته من السنة:

الأولى: طائفة أنكرت السنة جملة وتفصيلاً، ورفضت أن تكون أصلاً من أصول التشريع الإسلامى.

الثانية: طائفة تنكر من السنة ما يزيد عما فى القرآن، ولا يقبلون منها إلا ما كان بيانًا للقرآن فقط؛ تخصيصًا أو توضيحًا، أو تقييدًا.

الثالثة: طائفة أنكرت نوعًا من أنواع السنة - من حيث السند - وهو خبر الآحاد مهما كانت درجة الراوى من العدالة والضبط والإتقان.

ويضيف ابن حزم - إلى هؤلاء - طائفة رابعة، لم تنكر السنة صراحة - ولا أحد أقسامها - وإنما ذكرت أحاديث فى بعضها إبطال شرائع الإسلام، وفى بعضها نسبة الكذب إلى رسول الله ﷺ، وإباحة الكذب عليه!! وذكر من هذه الأخبار الموضوعة: «إذا حدثتم عنى بحديث يوافق الحق فخذوا به، حدثت به أو لم أحدث وما بلغكم عنى من قول حسن لم أقله

=حزم: ٢/٧٦ . ٨٢ والموافقات: ٤/٤٠١ وما بعدها، ومحاضرات فى مصادر الفقه الإسلامى: الكتاب والسنة لأبى زهرة: ١١٧ وما بعدها، والشافعى له: ٢٠٨ وما بعدها. والسنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى: ١٥٣ وما بعدها. ومناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ٦٨٨ - ٦٩٦.

(١) المصادر السابقة، وغيرها فى رسالة الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ص١١٦

فأنا قلته -» ثم يسرد عددًا من هذه الأخبار الموضوعة - من وجهة نظره [1] - ويرفض أن تكون قد صدرت عن الرسول عليه الصلاة والسلام؛ لأن رواتها - كما يقول - منهم المجهول، ومنهم المتهم بالزندقة، والكذب على رسول الله، وبعضها مرسل، ثم إن فيها إبطالاً للشرائع، وفيها نسبة الكذب إلى رسول الله ﷺ فقد حكت عنه أنه قال: لم أقله فأنا قلته. فكيف يقول ما لم يقل؟ هل يستجيز هذا إلا كذاب زنديق كافر أحمق؟!

كما هى نص عبارته [2] ثم يقول لهم: أول ما نعرض على القرآن، الحديث الذى ذكرتموه، فلما عرضناه، وجدنا القرآن يخالفه، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ

---

(١) انظر الإحكام: ٢/ ٧٦ - ٨٢ ويقول صاحب كتاب (تميز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث): الحديث الأول: (رواه الدارقطنى والعقيلى عن أبى هريرة به مرفوعاً، وهو حديث منكر جدًا، استنكره العقيلى، وقال: ليس له إسناد يصح). (النظر: الكتاب المذكور: ص١٥ طبعة دار الكتاب العربى. بيروت سنة ١٣٢٤هـ) والحديث الثانى قريب منه لفظاً ومضمونًا.

(٢) يبدو أن تمسك ابن حزم بالظاهر، هو الذى جعله يفهم من هذه الأخبار أنها تبطل الشرائع، وأنها تبيح الكذب عليه، وتنسبه إليه ﷺ. نعم: من المؤكد أنها لم تثبت عنده صحتها، وله حينئذ أن يرفضها، ومن ثم قلت: إنها أخبار موضوعة من وجهة نظره، ولكنا نجد الإمام الشاطبى. مثلاً. يذكر أن الطحاوى (ت٣٢١هـ) فى كتابه (فى بيان مشكل الحديث) قد خرجها من طريق أخرى غير تلك التى رواها ابن حزم، ووجهها على أساس أن المروى إذا وافق كتاب الله وسنة نبيه. لوجود معناه فى ذلك. وجب قبوله؛ لأنه إن لم يثبت أنه قاله بذلك اللفظ، فقد قال معناه بغير ذلك من الألفاظ، إذ يصح تفسير كلامه عليه الصلاة والسلام للأعجمى بكلامه. وإذا كان الحديث مخالفاً يكذبه القرآن والسنة وجب أن يدفع ويعلم أنه لم يقله. والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم مخالفته، وهو المطلوب على فرض صحة هذه المنقولات. وأما إن لم تصح فلا علينا إذ المعنى المقصود صحيح. (انظر: الموافقات: ٤/ ٤٠٤ - ٤٠٦) وفى الإحكام: للآمدى (٢: ١٤٦. ١٤٨) ما يدل على أن جماهير الفقهاء أجازوا. للعالم بدلالات ألفاظ الحديث، واختلاف مواقعها. نقل أو رواية الحديث بالمعنى، من غير زيادة فى المعنى، ولا نقصان منه. واختار الآمدى هذا المذهب، وقال: يدل عليه النص، والإجماع، والأثر، والمعقول - ومما استدل به لصحة ذلك قوله ﷺ: «إذا أصاب أحدكم المعنى فليحدث»، وفى مقدمة سنن ابن ماجه. باب: اتباع سنة رسول الله ﷺ - حديث من رواية أبى هريرة، جاء فى نصه: «ما قيل من قول حسن فأنا قلته» والله أعلم.

ومن جهة أخرى فكل دليل شرعى إما أن يكون قطعيًا أو ظنيًا؛ فإن كان قطعيًا. أو ظنيًا ورجع إلى أصل قطعى. فهو معتبر ولا إشكال فيه. وإن كان ظنيًا ومعارضاً لأصل قطعى، ولم يشهد له أصل قطعى فهو مردود باتفاق. وأما الظنى الذى لم يشهد له أصل قطعى، ولا عارض أصلاً قطعيًا، فهو فى محل نظر؛ قد يقال: لا يقبل لأنه محل ريبة. وقد يقال إن العمل بالظن على الجملة ثابت فى تفاصيل الشريعة، وهذا فرد من أفراده، وهو وإن لم يكن موافقاً لأصل فلا مخالفة فيه أيضاً، وقد وجد منه فى الحديث قوله عليه الصلاة والسلام: «القاتل لا يرث» - (انظر: الموافقات: ٣/ ١٤. ٢٤ حيث يذكر الشاطبى أمثلة لكل نوع من هذه الأنواع الأربعة للأدلة الشرعية بأسلوب محكم دقيق) وراجع أيضاً أصول التشريع الإسلامى: ص٦٠ وما بعدها. وفى مسألة رواية الحديث بالمعنى انظر: إرشاد الفحول: ٥٧ والتعريف بالقرآن والحديث: ٢٢٢ - ٢٢٩.

فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ - ويسأل قائل هذا القول الفاسد (وهو سؤال يتوجه أيضًا - في رأيي - إلى من أنكروا الاحتجاج بالسنة بطوائفهم الثلاث): في أي قرآن وجد أن الظهر أربع ركعات، وأن المغرب ثلاث ركعات، وأن الركوع على صفة كذا - وبيان ما يجتنب في الصوم، وبيان كيفية زكاة الذهب والفضة والغنم والإبل والبقر، ومقدار الأعداد المأخوذة منها الزكاة.. وسائر أنواع الفقه، وإنما في القرآن جمل لو تركنا وإياها، لم ندر كيف نعمل فيها، وإنما المرجوع إليه في كل ذلك النقل عن النبي ﷺ، يقول ابن حزم رضي الله عنه: (ولو أن امرءًا قال: لا نأخذ إلا ما وجدنا في القرآن لكان كافرًا بإجماع الأمة، ولكان لا يلزمه إلا ركعة ما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل، وأخرى عند الفجر؛ لأن ذلك هو أقل ما يقع عليه اسم صلاة، ولا حد للأكثر في ذلك، وقائل هذا كافر مشرك حلال الدم والمال.. وأما من تعلق بحديث التقسيم، فقال: ما كان في القرآن أخذناه، وما لم يكن في القرآن ما لا يوافقه ولا ما يخالفه أخذناه، وما كان خلافًا للقرآن تركناه. فيقال لهم: ليس في الحديث الذي صح شيء يخالف القرآن. فإن عد الزيادة خلافًا، لزمه أن يقطع في فلس من الذهب لأن القرآن جاء بعموم القطع. ولزمه أن يُحِل العذرة؛ لأن في نص القرآن: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ والعذرة ليست شيئًا مما ذكر - ولزمه أيضًا أن يحل الجمع بين العمة وبنت أخيها؛ لأن القرآن نص على المحرمات، ثم قال: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾).

ويروى - ابن حزم - قول ابن مسرة: الحديث ثلاثة أقسام؛ حديث موافق لما في القرآن فالأخذ به فرض، وحديث زائد على ما في القرآن فهو مضاف إلى ما في القرآن والأخذ به فرض. وحديث مخالف لما في القرآن فهو مطرح. ثم يقول: (لا سبيل إلى وجود خبر صحيح مخالف لما في القرآن أصلاً، وكل خبر شريعة فهو إما مضاف إلى ما في القرآن ومعطوف عليه ومفسر لجملته، وإما مستثنى منه مبين لجملته، ولا سبيل إلى وجه ثالث) [١].

فليس القرآن حاكمًا على السنة من حيث إنه لكي يقبل الحديث يعرض على الكتاب كما كان يتجه بعض الفقهاء، وليست السنة - كذلك - حاكمة على الكتاب من حيث إنها

(١) انظر: الإحكام: ٢/ ٨٠، ٨١ والآيتين: ١٤٥ الأنعام، ٢٤ النساء.

الطريق لمعرفته كما قال بعض كُتَّاب الفقه من الشافعية، والحنابلة، بل إنهما قسمان للوحى المحمدى، وكلاهما يتمم الآخر، وهما متحدان لا ينفصلان [١]. وسوف نزيد الأمر وضوحًا، حين نتحدث - إن شاء الله - عن مكانة السنة من القرآن، أو العلاقة بينهما.

وعلى أية حال؛ فقد استقر رأى جمهور المسلمين - قبل الشافعى وبعده - على أن السنة هى مصدر التشريع الإسلامى الثانى بعد القرآن الكريم، بل إن من العلماء من يرى أنهما فى مرتبة واحدة، وكلاهما وحى تجب طاعته، ولا فرق بينهما من هذه الناحية، وإنما الفرق من جهة التعبد بالتلاوة، والنظم أو الإعجاز.. هذا ما أجمعت عليه الأدلة المتضافرة من القرآن والسنة والإجماع، أما أدلة رافضى حجية السنة - بطوائفهم الثلاث - فهى لا تثبت أمام الحقائق التى لا ينكرها إلا من آمن بلسانه، ولم يؤمن بقلبه: ﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴾ [٢] وبقيت السنة النبوية المطهرة كنزًا من كنوز الوحى الإلهى لا يضيرها قول شرذمة ممن يحاولون النيل منها، وإنكار حجيتها ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [٣]. وإذا كان الخير ينتج - أحيانًا - من الشر، فإن هذا يصدق - إلى حد كبير - على رد الفعل لدى جمهور المسلمين إزاء الرافضين الاحتجاج بالسنة؛ فقد ظهر نوع من الدراسة ليس له مثيل على الإطلاق فى غير الثقافة الإسلامية؛ وأعنى بها علوم الحديث ومصطلحه، والتى من أهمها: الجرح والتعديل، ومختلف الحديث، وعلل الحديث، وناسخ الحديث ومنسوخه - ولم تدع هذه العلوم - وغيرها - شيئًا يتصل من قريب أو بعيد بالسنة - سواء من حيث إسنادها، أو رواتها وسواء من حيث متنها أو مضمونها - إلا وقدمت بحوثًا مستفيضة فيه، فى استقصاء منقطع النظير، بحيث وثقت نصوص السنة، ووصلت إلينا - على وجه العموم - صحيحة، وبقيت بالتالى كما كانت أيام رسول الله ﷺ المصدر الثانى للتشريع الإسلامى - بعد القرآن الكريم [٤] - والنبع الصافى لمن أراد الاستدلال على حكم شرعى، أو استنباط

---

(١) وراجع: الموافقات: ٣٩٦/٤ وما بعدها. وابن حزم لأبى زهرة: ٢٩٨ والفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ١١٨، ١١٩.

(٢) الآية: ٥ الكهف. (٣) الآية: ١٧ الرعد.

(٤) انظر: ضحى الإسلام: ١٢٩/٢ - ١٣٣ والسنة قبل التدوين للدكتور محمد عجاج الخطيب: ٢١٩ - ٢٤٨ الطبعة الأولى ١٩٦٣م. ونظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى: ٣٠١/١ - ٣٠٥.

حكم شرعى من نصوص القرآن والسنة. أما هؤلاء الخارجين على جماعة المسلمين - برفض السنة كلها، أو بعضها، وبوضع الأحاديث ونسبتها إلى النبى ﷺ - فقد ذهبوا فى لجة التاريخ، وبقيت كلمة الله هى العليا، وكلمة الذين كفروا السفلى!

أقسام السنة:

للسنة أقسام يجمعها اعتباران؛ جهة المتن، وجهة الإسناد: التقسيم الأول من حيث المتن: ونشمل كما سبق أن ذكرنا كل ما صحت نسبته إلى رسول الله ﷺ - من غير القرآن - قولا أو فعلاً أو تقريرًا، وكان ذا صبغة تشريعية، بحيث يستنبط منه حكم شرعى.

وهذه الأقسام الثلاثة (القول، والفعل، والتقرير) هى التى تعتبر حجة فى التشريع الإسلامى، عند الجمهور على مراتبها فى الاحتجاج، فإن كانت تدل على الوجوب كان الفعل واجبًا، وإن كانت تدل على الندب كان الفعل مندوبًا، وإن كانت للإباحة فكذلك.. وهكذا.

هذا إن كانت السنة بأنواعها الثلاثة - من حيث المتن أو المحتوى - ذات طابع تشريعى؛ فأما القول فلأنه ﷺ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝﴾ وللعديد من الآيات والأحاديث الآمرة بطاعة الرسول عليه السلام، فى كل ما صدر عنه من قبيل التشريع الإسلامى. وأما الفعل فلأن الله عز وجل يقول ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [1] ويقول: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [2]. وأما التقرير فلأنه عليه الصلاة والسلام لا يقر أحدًا على خطأ، ومن ادعى أنه علم منكرًا ولم ينكره، فقد كفر، لأنه جحد أن يكون عليه السلام بلغ كما أمر، ووصفه بغير ما وصفه به ربه تعالى، وكذبه فى قوله عليه السلام - فى حجة الوداع-: «اللهم هل بلغت» فقال الناس: نعم. فقال: «اللهم اشهد».

أما فى غير أمور التشريع، فقد اختلف الفقهاء والأصوليون فى ذلك؛ فمنهم من قال الاتباع - فى ذلك - لازم من باب الاقتداء. ومنهم من قال: بل غير لازم وهى موقوفة على دليلها. وقد نبه ﷺ أصحابه إلى التفرقة بين أمور التشريع، وأمور الحياة العادية فى قوله أو فعله، فقال: «إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشىء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشىء

---

(١) الآية: ٢١ الأحزاب. (٢) الآية: ١٥٨ الأعراف..

من رأيي فإنما أنا بشر»[1].

ومن جهة أخرى: نرى بعض الفقهاء يتفقون مع جمهور المسلمين في التقسيم الثلاثي للسنة - من حيث المتن، أو المضمون - ولكن لهم رأيهم الخاص في دلالة كل قسم؛ فلا يدل على الفرض أو الوجوب - من هذه الأقسام - عندهم إلا أقواله عليه الصلاة والسلام ما لم يقم دليل على خروجها من باب الوجوب إلى باب الندب أو سائر وجوه الأوامر، وكذلك النهي. وأما أفعاله عليه السلام فليس منها شيء واجب، وإنما ندبنا إلى التأسي به عليه الصلاة والسلام، إلا ما كان من أفعاله بيانًا لأمر، أو تنفيذًا لحكم، فهي حينئذ فرض. أما النوع الثالث (التقرير) فحكمه الإباحة.

فهذا ابن حزم مثلاً لا يرى حجة واضحة بينة إلا أقوال الرسول ﷺ، فهي التي نعرف بها الشرائع، لأنه عليه السلام مأمور بالتبليغ عن ربه عز وجل، والتبليغ يكون بالقول. أما الفعل فإنه يكون لنا أسوة، والأسوة ليست واجبة، وإنما مستحسنة، فقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ للإباحة فقط - كما يقول ابن حزم - لأن لفظ الإيجاب إنما هو علينا لا لنا[2]. ولو كانت الأسوة واجبة، لكان النص (لقد كان عليكم) فالوجوب يكون على المؤمنين، ولا يعبر عنه بأنه لهم. وأيضًا لو كانت الأفعال على الوجوب - كما قال بعض الفقهاء - لكان ذلك تكليفًا لما لا يطاق من وجهين ضروريين:

أحدهما: أنه كان يلزمنا أن نضع أيدينا حيث وضع عليه السلام يده، وأن نضع أرجلنا حيث وضع عليه السلام رجله، وأن نمشي حيث مشى - وهذا كله خروج عن المعقول.

والثاني: أن أكثر هذه الأشياء التي تصرف عليه السلام بأفعاله فيها قد خفيت، فكنا بذلك مكلفين ما لا نطيق[3]. بيد أن ابن حزم يفرق بين نوعين من أفعاله ﷺ؛ ذلك أن هنالك أفعالاً تأمر بشيء، أو تنهى عن شيء، أو كانت تنفيذًا لأمر من القرآن أو السنة، مثل قوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي» وقوله: «خذوا عني مناسككم» فإن الفعل - في

(١) الإحكام لابن حزم: ٢/ ٧ والاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث - ص١٧، ١٨ والحديث المذكور رواه الجماعة من طريق أم سلمة رضي الله عنها (انظر: نيل الأوطار: ٨/ ٥٣٣).

(٢) راجع: الإحكام: ٢/ ٩، ٣/ ٣٨، ٤/ ١٨ وأيضاً: الموافقات. ٤/ ٤٣٧ وما بعدها. و إرشاد الفحول: ٣٥، ٤٢.

(٣) الإحكام: ٤/ ٥٥، ٥٦ (ملخص).

هذه الحالة - قائم مقام القول، فيكون دالاً على الوجوب بهذه القرينة.

أما الأفعال المجردة من كل ما سبق، فهى التى تدل على الإباحة فقط عند ابن حزم، وهى - كذلك - موضع خلاف بين الفقهاء [١].

وخلاصة ما أطمئن إليه - فى هذا الموضوع - أن أفعاله ﷺ على نوعين:

الأول: نوع صدر عنه بمقتضى بشريته كالأكل والشرب والقيام والقعود ونحوه، ولا نزاع فى كونه على الإباحة.

الثانى: نوع صدر عنه بمقتضى رسالته. وهذا النوع ينقسم ثلاثة أقسام:

١- ما ثبت بالدليل كونه من خواصه التى لا يشاركه فيها غيره، كاختصاصه بإباحة الوصال فى الصوم، والزيادة فى النكاح على أربع نسوة، وإباحة التزوج بغير مهر (وهو التزوج بلفظ الهبة) إلى غير ذلك من خصائصه، فمثل هذا القسم لا تكون الأمة فيه مثله لكونه من خواصه عليه الصلاة والسلام، بدلالة النصوص.

٢- ما عرف كونه بيانا لنا، فهو دليل شرعى من غير خلاف، ويكون حكمه كحكم ما بينه؛ لأن البيان تابع للمبين فى الوجوب، والندب، والإباحة.. ويعرف كونه بيانا إما بدليل صريح كقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتمونى أصلى» وإما بقرائن الأحوال؛ كما إذا ورد نص مجملاً، أو عامًا، أو مطلقًا ثم فعل ﷺ - عند الحاجة إليه - فعلاً صالحًا للبيان، فيكون بيانًا، حتى لا يكون مؤخرًا للبيان عن وقت الحاجة إليه. مثل كيفية قطع يد السارق، والتيمم وما أشبه ذلك.

٣- ما عدا القسمين السابقين، وهو الأفعال المجردة التى لم يقترن بها ما يدل على أنها من خواصه ﷺ، أو على أنها للبيان لا نفيا ولا إثباتًا، مثل هذا القسم إن ظهر فيه قصد القربة، أو عرفت صفته الشرعية بالإضافة إلى الرسول فعلينا التأسى به؛ لأنه محمول على الوجوب فى حقه، فكذلك فى حقنا. وقد كان الصحابة - رضوان الله عليهم - على التأسى به ﷺ، يفعلون

---

(١) انظر: المصدر السابق: ص٥٠، ٥١ وإرشاد الفحول: ٣٦-٣٨وابن حزم... لأبى زهرة: ص ٣٠٠، ٣٠١ . وقد حرر الآمدي. أيضاً. محل النزاع الواقع بين العلماء حول أفعال النبى ﷺ، وناقش أدلة القائلين هى على الوجوب والقائلين بأنها للإباحة، وكذلك الواقفية أو القائلين بأن الأفعال موقوفة على دليلها. (انظر: الإحكام: ١/ ٤٧ وما بعدها، وأيضاً فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. فى أصول الفقه. للشيخ محب الله ابن عبد الشكور: ٢/ ١٨٠ وما بعدها على هامش المستصفى للغزالى. الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢هـ).

مثل ما يفعل مما ورد من هذا القبيل. فهذا عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - يقبل الحجر الأسود ويقول: (اللهم إنى أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع. ولولا أنى رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك) فإن لم يظهر فيه قصد القربة، أو لم تعلم صفته الشرعية، فإن كان من جنس القرب كصلاة ركعتين من غير مواظبة عليهما فهو مندوب. وإن لم يكن من جنس القرب كالبيع والشراء وغيرهما من أنواع المعاملات فهو مباح [١].

التقسيم الثاني للسنة من حيث روايتها (إسنادها):

تنقسم السنة - على الجملة - من هذه الناحية إلى سنة متواترة، وغير متواترة، والأخيرة يقسمها الحنفية إلى سنة مشهورة أو مستفيضة [٢]، وآحادية. أما الجمهور فيطلقون عليها سنة آحادية، بما فيها من شهرة واستفاضة، ذلك أن أخبار الآحاد ليست على درجة واحدة؛ فمنها ما يستفيض ويشتهر بين العلماء، وتتلقاه الأمة بالقبول، ومنها ما هو دون ذلك فالحنفية - إذًا - يقسمون السنة من هذه الجهة إلى ثلاثة أقسام: متواترة، مشهورة أو مستفيضة، آحادية. أما جمهور الأصوليين فيقسمونها قسمين، هما: المتواترة والآحادية [٣].

أولاً: خبر التواتر:

والتواتر فى اللغة عبارة عن تتابع أشياء، واحدًا بعد واحد، بينهما مهلة. ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ [٤].

---

(١) انظر فى ذلك: الإحكام للآمدى: ١/ ٢٤٧. ٢٤٩ و أصول الخضرى ٢٩٤. ٢٩٦ و أصول التشريع الإسلامى: ٥٦، ٥٧ والفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ١٢٠. ١٢٣ ومصادرها.

(٢) وهى التى فقدت شرط التواتر فى مبدأ التلقى عن رسول الله ﷺ ثم تواترت طبقاتها بعد ذلك. فالفرق بين السنة المتواترة والمشهورة: أن الأولى كل حلقاتها جمع التواتر من مبدأ التلقى حتى وصولها إلينا. أما المشهورة فالحلقة الأولى ليست جمعاً من جموع التواتر، وسائر الحلقات جمع تواتر. وانعدام التواتر فى الحلقة الأولى هو الذى جعل الجمهور يقسمون السنة إلى متواترة وآحاد، غير أن أخبار الآحاد تسمى بعدة أسماء تبعاً لعدد رواتها مثل الغريب، والعزيز والمشهور - (انظر مثلا: التعريف بالقرآن والحديث: ٢٤٥ وما بعدها، وأمثال الحديث: ٣٣ ومراجعه).

(٣) راجع. على سبيل المثال. الإحكام: لابن حزم: ١/ ١٠٤ و كنز الوصول المعروف بأصول فخر الإسلام البزدوى. على هامش كشف الأسرار: ٢/ ٣٦٠وما بعدها. وأصول الفقه للخضرى ص٢٦٧ ومناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ٢٩٤ وما بعدها.

(٤) الآية: ٤٤ المؤمنون، وانظر: الإحكام للامدى: ٢/ ٢٠ وما بعدها، وإرشاد الفحول: ٤٦، ٤٩ والمعجم الوسيط.

والخبر المتواتر - فى اصطلاح الأصوليين -: ما نقله جمع لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرة عددهم، وتباين أماكنهم، عن قوم مثلهم وهكذا، حتى يتصل برسول الله ﷺ وهو مفيد للعلم، ويجب العمل به.

والتواتر فى السنة العملية كثير جدًا كنقل عدد الركعات فى الصلاة، ومقادير الزكاة ومناسك الحج . . ونحو ذلك. أما فى السنة القولية فهو قليل جدًا، قيل: إنه لم يتجاوز العشرة أحاديث - المتفق عليها - حتى لقد قال ابن حبان والحارث: إنه معدوم. وقال ابن الصلاح يعيى طلبه. وقال النووى: هو قليل لا يكاد يوجد [١].

مهما يكن من أمر اتفاق علماء الأصول، والمحدثين على عدد الأحاديث المتواترة فى السنة القولية، فإن التواتر فيه ينقسم إلى قسمين؛ لأنه إما أن يكون تواترًا لفظيًا ومعنويًا، وإما أن يكون معنويًا فقط.

فالأول: ما رواه بلفظه ومعناه جمع عن جمع لا يتوهم تواطؤهم على الكذب من أول السند إلى منتهاه. وقد مثلوا له بحديث المسح على الخفين، وحديث نزول القرآن على سبعة أحرف. وبقوله ﷺ: «من كذب على متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار» [٢].

الثانى: ما اتفق نقلته - البالغون حد التواتر، فى كل طبقاته - على معناه من غير مطابقة فى اللفظ. مثل أحاديث الشفاعة، والرؤية، ونبع الماء من بين أصابعه الشريفة صلوات الله وسلامه عليه، وما أشبه ذلك [٣].

يقول ابن حزم - وهو بصدد تعريفه لهذا القسم (الحديث المتواتر)، ومكانته فى التشريع الإسلامى، وحكم العمل به -: هو (شيء نقلته الكافة عن مثلها، حتى يبلغ الأمر

(١) نظم المتناثر من الحديث المتواتر: لابن جعفر الكتانى: ٥، ١٠ نقلاً عن مقدمة معجم فقه ابن حزم الظاهرى: ص٥٦ وانظر أيضاً: مصطلح الحديث: للشيخ عبد الغنى محمود: ص٩ طبعة سنة ١٣٣١ هـ. وأمثال الحديث ٣١، ٣٢ .

(٢) أخرجه البخارى فى كتاب (العلم)، ومسلم فى مقدمة صحيحه، والترمذى وأحمد وغيرهما. وهو حديث متفق عليه؛ فقد نقله عدد كبير من الصحابة، قدره بعض الحفاظ بأربعين، وقدره آخرون باثنين وستين أو أكثر. وقريب منه فى المعنى. مع اختلاف يسير فى اللفظ. وردت أخبار أخرى منها: «لا تكذبوا علىّ، فإنه من يكذب على يلج النار» و«من يقل علىّ ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار» كما ورد هذا الحديث جزءاً من أحاديث أخرى، منها: «إن كذبًا علىّ ليس ككذب على أحد، من كذب علىّ متعمدًا» و«من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار ومن كذب علىّ متعمدًا»: (وراجع: شرح السنة للبغوى: ص٢٣٢ وما بعدها).

(٣) انظر: مثلاً: أصول مذهب الإمام أحمد: ص ١٢٦ وأمثال الحديث: ص٣٢ .

كذلك إلى رسول الله ﷺ ككثير من آياته ومعجزاته، وككثير من مناسك الحج -) أو (هو ما نقلته كافة بعد كافة حتى تبلغ به النبى ﷺ. وهذا خبر لم يختلف مسلمان فى وجوب الأخذ به، وفى أنه حق مقطوع على غيبه، لأنه بمثله عرفنا أن القرآن هو الذى أتى به محمد ﷺ، وبه علمنا صحة مبعث النبى ﷺ، وبه علمنا عدد ركوع كل صلاة، وعدد الصلوات، وأشياء كثيرة من أحكام الزكاة وغير ذلك مما لم يبين فى القرآن تفسيره) [١].

ويبين ابن حزم أن التواتر فى الأخبار - بصفة عامة - يوجب العلم؛ لأن الضرورة وطبيعة الأمور توجبان ذلك، وليس الشرع وحده هو الذى أوجب اليقين عند وجود الخبر المتواتر فأكثر المعلومات الضرورية التى يكتسبها الإنسان مبناها التواتر.

ثم يذكر - بعد ذلك - أقوال العلماء فى حد التواتر، أو فى مقدار عدد النقلة للخبر المتواتر؛ فمن قائل: لا يقبل الخبر إلا من جميع أهل المشرق والمغرب. ومن قائل: بعدد أهل بدر. ومنهم من قال: أقله سبعون تمسكًا بقوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ [٢] وقيل: خمسون (عدد القسامة). وقيل: أربعون (أخذًا من عدد أهل الجمعة عند الشافعية والحنابلة) أو لأنه العدد الذى لما بلغه المسلمون أظهروا الدين. وقيل اثنا عشر، وقيل خمسة، وأربعة، وثلاثة، واثنان - ويعقب ابن حزم على هذه الآراء - بعد أن أحصاها - بأنها كلها أقوال بلا برهان، وما كان هكذا فقد سقط. ثم يشرع فى إثبات بطلانها واحدًا وراء الآخر معتمدًا على العقل تارة، وعلى ضرورة الحس تارة أخرى. وينتهى إلى أن هذه الأقوال - التى جعلت من بعض الأعداد الواردة فى القرآن، والسنة وفى آراء الفقهاء شرطًا لقبول الخبر - هذه الأقوال كلها باطلة، لا فرق فى ذلك بين من قال: لا يقبل الخبر إلا من جميع أهل المشرق والمغرب، وبين من قال لا يقبل إلا من اثنين [٣].

أما هو فإنه يبنى رأيه - فى هذه المسألة - على أساس معنى التواتر لا على عدده؛ بمعنى أيمكن أن يتواطأ المخبرون على الكذب أم لا؟ فإن كان ممكنًا، فالخبر غير متواتر مهما يكن العدد كثيرًا. وإن لم يكن فى الإمكان تواطؤهم فالخبر متواتر مهما يقل العدد،

(١) الفصل: ٢/ ٨٢ و الإحكام: ١/ ١٠٤ .
(٢) من الآية: ١٥٥ الأعراف .
(٣) انظر: الإحكام: ١/ ١٠٤، ١٠٥ وأيضاً: الفصل ٥/ ١١٨، ١١٩ والإحكام للآمدى: ٢/ ٣٩ وإرشاد الفحول: ٤٧، ٤٨ والتعريف بالقرآن والحديث: ٢٣٦ وعلوم الحديث ومصطلحه: ١٤٧ .

ولا يتصور تواتر فى أقل من اثنين؛ فلو اتفق اثنان - لم يلتقيا قط - فى خبر من الأخبار كان العلم بصدقه بديهيًا، ولا يسع إنسانًا تكذيبه. فهو - إذًا - لا ينظر إلى العدد، لأن عشرة وعشرين قد يجتمعون فى مكان واحد، ويلتقون كل يوم، ويتفقون على كذبة معينة - إذا رغبوا أو رهبوا - ويجيء الشك فى خبرهم من هذه الناحية [١]. كما أنك لو(أدخلت اثنين فى بيتين لا يلتقيان وكلفت كل واحد منهما توليد حديث كاذب لما جاز بوجه من الوجوه أن يتفقا فيه من أوله إلى آخره) [٢].

ويتبين - مما سبق - أن ابن حزم يرى أن العبرة فى التواتر هى الاحتياط لمنع التواطؤ على الكذب، وأن إفادة العلم الضرورى - التى هى غاية التواتر - تكمن فى عدم التواطؤ، ولا علاقة للعدد بهذا التواتر، فقد يتم التواطؤ مع العدد الكبير إذا تلاقوا وتعمدوا الكذب لرغبة دفعتهم إليه، أو لرهبة حملتهم عليه.

ومن ثم فإنه يتصور أن يكون التواتر فى الخبر عن اثنين لم يلتقيا قط، ويذكر واحد منهما خبرًا، فيذكره الآخر كما هو من غير تغيير، ويستند ابن حزم فى ذلك على الأمور البدهية وعلى الاستقراء مما نشاهده من أمور الحياة، وأحوال الناس أو نسمعه عنها قديمها وحديثها.

ثانيًا: خبر الآحاد:

الآحاد جمع أحد كأبطال جمع بطل، وهمزة أحد مبدلة من واو الواحد. وأصل آحاد: أأحاد (بهمزتين) أبدلت الثانية حرف مد من جنس حركة الأولى كآدم.

وفى اصطلاح الأصوليين: ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر - الذى لم يتفقوا على عدد يكون حدًا له، وإنما هو الذى تنقله الكافة أو الجمع الذى يؤمن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم - أو هو ما عدا المتواتر [٣]. وهذا التعريف يشمل - أيضًا - المشهور أو المستفيض عند الحنفية، كما أشرت فى مقدمة التقسيم الثانى للسنة.

ويعرفه ابن حزم بأنه: ما نقله الواحد عن الواحد. ويقرر أنه إذا اتصل برواية العدول

---

(١) انظر: ابن حزم لأبى زهرة: ٣٠٣، ٣٠٤ والفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ١٢٦، ١٢٧ .
(٢) الإحكام: ١/١٠٧، ١٠٨ وانظر أيضاً: التعريف بالقرآن والحديث: ٢٣٦، ٢٣٧ .
(٣) انظر مثلاً: الإحكام للآمدى: ٢/٤٩ وأصول التشريع الإسلامى: ٥١ وأصول مذهب الإمام أحمد: ٢٤٤ .

إلى رسول الله ﷺ وجب العمل به، ووجب العلم بصحته أيضًا [١].

وإن ابن حزم ليعتقد سلامة الشريعة فى نقلها من أن يدخل نقلها وهم أو تعمد كذب؛ لأن الله عز وجل قد ضمن حفظ الشريعة وبيانها مما ليس منها، ولذا بالغ فى تقدير رواة أحاديث الآحاد، وانتهى إلى أن خبر الواحد العدل عن مثله حتى يصل إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع به يوجب العلم أو الاعتقاد، والعمل به.

ويستدل على هذا بعدة أدلة نلخص - أهمها - فيما يلى [٢]:

١- أن رسول الله ﷺ بعث رسولاً إلى كل ملك من ملوك الأرض المجاورين لبلاد العرب، وبعثة هؤلاء الرسل مشهورة بلا خلاف. وقد ألزم النبى ﷺ كل ملك ورعيته قبول ما أخبرهم به الرسول الموجه نحوهم من شرائع دينهم.

٢- أن رسول الله ﷺ بعث معاذًا إلى جهات من اليمن، وأبا موسى إلى جهة أخرى وأبا بكر مقيما للناس حجهم، وأبا عبيدة إلى نجران، وعليًا قاضيًا إلى اليمن - كما بعث غيرهم إلى جهات أخرى، وكل من هؤلاء مضى إلى جهة ما؛ معلمًا لهم دينهم، والقرآن، ومفتيًا لهم فى أحكام دينهم، وقاضيًا فيما وقع بينهم، وهم مأمورون بقبول ما يخبرونهم به عن نبيهم ﷺ. وما قال قط مسلم أنه كان حكم أهل اليمن أن يقولوا لمعاذ ولمن بعثه عليه السلام إلى كل ناحية معلمًا ومفتيًا ومقرئًا: نعم أنت رسول رسول الله ﷺ، وعقد الإيمان حق عندنا، ولكن ما أفتيتنا به وعلمتناه من أحكام الصلاة، ونوازل الزكاة وسائر الديانة عن النبى ﷺ، وما أقرأتنا من القرآن عنه عليه السلام، فلا نقبله، ولا نأخذ به عنك، لأن الكذب جائز عليك، ومتوهم منك، حتى يأتينا لكل ذلك كواف وتواتر، بل لو قالوا ذلك لكانوا غير مسلمين.

٣- أن جميع الصحابة أولهم عن آخرهم، قد اتفقوا دون خلاف من أحد منهم ولا من أحد من التابعين الذين كانوا فى عصرهم، على أن كل أحد منهم كان إذا نزلت به النازلة سأل الصاحب عما أوجبه النبى ﷺ عن الله تعالى فى الدين فى هذه القصة، ولا خلاف فى أن كل صاحب وكل تابع سأله مستفت عن نازلة فى الدين، فإنه لم يقل له قط: لا يجوز لك أن تعمل بما أخبرتك به عن رسول الله ﷺ حتى يخبرك بذلك الكواف.

---

(١) راجع: الإحكام: ١/١٠٨، ١١٩، ١٢٤ وعلوم الحديث ومصطلحه: ١٥١.
(٢) وهى مفصلة فى الإحكام: ١/١٠٩-١١٨، ١٣٨.

٤- أن كل عدد محصور فالتواطؤ جائز عليهم، وممكن منهم، ولا خلاف بين كل ذى علم بشيء من أخبار الدنيا - مؤمنهم وكافرهم - أن النبى ﷺ كان بالمدينة وأصحابه رضى الله عنهم مشاغيل فى المعاش وتعذر القوت عليهم، لجهد العيش بالحجاز، وأنه عليه السلام: كان يفتى بالفتيا ويحكم بالحكم بحضرة من حضره من أصحابه فقط. وأن الحجة إنما قامت على سائر من لم يحضره عليه السلام بنقل من حضره وهم واحد واثنان، وفى الحملة عدد لا يمتنع من مثلهم التواطؤ عند خصومنا. فإذا جميع الشرائع إلا الأقل منها راجعة إلى هذه الصفة من النقل..

وبالضرورة نعلم أن النبى ﷺ لم يكن إذا أفتى بالفتيا، أو إذا حكم بالحكم يجمع لذلك جميع من بالمدينة، هذا ما لا شك فيه، لكنه عليه السلام كان يقتصر على من بحضرته، ويرى أن الحجة قائمة على من غاب، هذا ما لا يقدر على دفعه ذو حس سليم.

٥- خبر الله تعالى عن موسى عليه السلام أنه قال له رجل: ﴿إِنَّ ٱلْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ﴾ فصدقه وخرج فارًا، وتصديقه المرأة فى قولها: ﴿إِنَّ أَبِى يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا﴾ [1] فمضى معها وصدقها.

وبعد أن يسرد ابن حزم أدلته التى تثبت أو تؤيد ما ذهب إليه - من أن خبر الواحد الثقة العدل إذا اتصل السند برسول الله ﷺ موجب العلم والعمل معًا - بعد ذلك يناقش عدة أقوال فى خبر الواحد، ذهب إلى كل منها جماعة من الفقهاء، وكان لابن حزم موقف يختلف حدة وهدوءًا فى عرض ومناقشة كل منها، وهى تدور حول ما يأتى:

أ- قول أبى الحسن الكرخى وبعض فقهاء الحنفية وغيرهم برفض خبر الواحد إذا كان مما تعم به البلوى.. كالآثار المروية فى الآذان والإقامة، والوضوء من مس الذكر. ويصف ابن حزم هذا القول بالتناقض والفساد، لأن الدين كله مما تعظم به البلوى، ويلزم الناس معرفته.

ب- رفض خبر الواحد إذا لم يصاحبه عمل أهل المدينة. ويتشدد فى رد هذا القول، إذ ليس أهل المدينة بأولى بالعلم من غيرهم من الصحابة الذين تفرقوا فى الأمصار.. إلى آخر ما قال.

---

(١) الآيتان ٢٠، ٢٥ القصص.

جـ - من يرفض خبر الواحد إذا خالف الصحابى روايته، كحديث أبى هريرة فى ولوغ الكلب.

وابن حزم يحسن الظن بالصحابى فى هذه الحالة، ويحمل المخالفة على أن ذلك قبل بلوغه الحديث، أو ثمة خطأ فى النقل، أو نسى الحديث، أو تأوله واجتهد فى فهمه..

د - ما كان من الأخبار زائدًا على ما فى القرآن أو ناسخًا له لم يجز أخذه بخبر الواحد.

ويرى ابن حزم أن هذا تقسيم باطل، ودعوى كاذبة، وحكم بلا برهان.

هـ - وأخيرًا القول بأن خبر الواحد لا يوجب العلم، وإن كان يوجب العمل، على أساس إمكان الكذب والسهو فيه..

ولكن ابن حزم يؤكد أن خبر الواحد العدل المتصل السند برسول الله ﷺ فى أحكام الشريعة يوجب العلم، ولا يجوز فيه ألبتة - كما يقول - الكذب ولا الوهم، مستندًا فى رأيه هذا على بعض الآيات القرآنية [1].

ويضع لذلك - أى لقبول خبر الواحد، وجعله موجبًا للعلم والعمل - عدة شروط أو ضوابط، مجملها:

١- أن يكون الراوى عدلاً.
٢- أن يكون متفقهًا.
٣- أن يكون حافظًا أو ضابطًا لما يرويه.
٤- أن يكون ثقة معروفًا بالصدق.
٥- أن تتحقق الشروط السابقة فى كل طبقة من طبقات الإسناد.
٦- أن يتصل السند دائمًا حتى يصل إلى رسول الله ﷺ.

ويركز على الشرطين الأول والثانى، لا سيما حين الأداء أو النذارة، كما ورد فى عباراته، ولا يرى الجرح فى نقلة الأخبار إلا بأحد أربعة أوجه لا خامس لها:

الأول: الإقدام على كبيرة قد صح عند المقدم عليها بالنص الثابت أنها كبيرة.

الثانى: الإقدام على ما يعتقد المرء حرامًا وإن كان مخطئًا فيه..

---

(١) راجع هذه الأقوال ورد ابن حزم لها فى: الإحكام: ١/١١٥ وما بعدها. والفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ١٢٩ . ١٣٤ ومصادرها .

الثالث: المجاهرة بالصغائر التى صح عند المجاهر بها بالنص أنها حرام.

الرابع: أن لا يكون المحدث فقيها فيما روى؛ أى حافظًا، لأن النص الوارد فى قبول نذارة النافر للتفقه إنما هو بشرط أن يتفقه فى العلم، ومن لم يحفظ ما روى فلم يتفقه، وإذا لم يتفقه فليس مما أمرنا بقبول نذارته [١].

نخلص من ذلك كله إلى تقرير ما يلى:

أ - يقبل ابن حزم خبر الواحد، ويفيد - عنده - العلم والعمل معًا، ما دام قد ثبتت صحته، ونسبته إلى رسول الله ﷺ، بتحقيق الشروط التى وضعها لقبول خبر الواحد، ولم يبال - بعد ذلك - كونه موافقًا لنصوص الكتاب، أو مستقلاً بأحكام جديدة، فكل ذلك وحى من عند الله عز وجل، ونصوص الكتاب والسنة - عنده - واحدة فى وجوب طاعتهما والعمل بهما، حتى إنه ليرى أنه إذا روى العدل زيادة على ما روى غيره، فالأخذ بتلك الزيادة فرض [٢].

ب - ينظر ابن حزم إلى ظاهرة الرواية عن رسول الله ﷺ فيشترط فى الراوى العدالة والتفقه، ويكتفى من العدالة بظاهرها، وهو القيام بالطاعات، والبعد عن الكبائر والصغائر - إذا ثبت له بالنص أنهما حرام - وأن يتصل السند، حتى يبلغ رسول الله ﷺ. ومن ثم لم يعتبر من الأحاديث إلا ما نسب إليه عليه السلام، وكان ظاهر اللفظ يفيد ذلك صراحة، حتى إن قول الصحابى: السنة كذا، أو أمرنا بكذا.. لا يكون ذلك إسنادًا له ﷺ.

ج - الجهل بالراوى كان وراء رفض ابن حزم الأخبار المرسلة، باستثناء المراسيل التى صح الإجماع بما فيها، والتى كان معناها صحيحًا أو متفقًا مع النصوص المتواترة من القرآن، والسنة.

د - يقرر ابن حزم ضرورة ورود الخبر بنص لفظه ومعناه، إلا فى حالة الفتوى، أو المناظرة فإن الرواية بالمعنى جائزة - عنده - بشرط أن يكون الراوى متثبتًا فيه، وعرف معناه يقينًا. وكذلك قوله فيما جاء من الحكم فى القرآن، ولا فرق. اللهم إلا إن كان يقصد التبليغ بما بلغه عن النبى ﷺ من قرآن أو سنة، فلا يحل له إلا أن

---

(١) راجع: المصدرين السابقين؛ الأول: ص١٣٨ وما بعدها. والثانى: ص١٣٥ وما بعدها. وابن حزم: لأبى زهرة: ٣١٠-٣١٢.

(٢) انظر: الإحكام: ٢/ ٩٠.

يتحرى الألفاظ كما سمعها [١].

هـ - كما قرر فى أكثر من موضع أن القرآن والسنة قد بينا أحكام التشريع الإسلامى؛ فالقرآن الكريم لم يفرط فيه الله عز وجل من شيء، وتبيانًا لكل شيء. والرسول ﷺ، قد بلغ رسالة ربه، وأكمل دينه، وأتم نعمته، ورضى لنا بالإسلام دينًا، وأن دين الإسلام اللازم لكل أحد لا يؤخذ إلا من القرآن أو مما صح عن رسول الله ﷺ، إما برواية جميع علماء الأئمة عنه عليه الصلاة والسلام وهو الإجماع. وإما بنقل جماعة عنه عليه الصلاة والسلام وهو نقل الكافة. وإما برواية الثقات واحدًا عن واحد حتى يبلغ إليه عليه الصلاة والسلام ولا مزيد [٢].

من هذا المنطلق فإن من الفقهاء من قسم نصوص القرآن والسنة - من حيث البيان بأنواعه المختلفة؛ من تفسير أو تخصيص أو تأكيد أو نسخ أو غير ذلك إلى سبعة أقسام:

١- قسم بين بذاته؛ أى لا يحتاج إلى ما يبينه من قرآن أو سنة، وهذا القسم كثير جدًا فى القرآن الكريم، فبعض القصص القرآنية واضحة بينة بحوادثها وغيرها. (وتقرأ القطعة من القرآن فتجد فى ألفاظها من الشفوف، والملاسة، والإحكام، والخلو من كل غريب عن الغرض ما يتسابق به مغزاها إلى نفسك دون كد خاطر ولا استعادة حديث، كأنك لا تسمع كلامًا ولغات، بل ترى صورًا وحقائق ماثلة) [٣].

٢- بيان بالقرآن للقرآن: وهو ما ذكر مجملاً فى موضع، وكان بيانه فى موضع آخر من القرآن الكريم. فمثلاً الطلاق ذكر مجملاً في بعض آى القرآن، كقوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [٤]. وقد فسرت - بعض ذلك الإجمال سورة الطلاق - حيث بينت وقت الطلاق، وبعض أحكامه من عدة وسكنى ونفقة، وفسرت بعضه آيات أخرى فى سورة البقرة؛ وذكرت ما يكون عند كل طلقة وأخرى، بل إنها أشارت إشارات واضحة إلى طريقة إيقاعه، وعدده، وبعض أحكامه أيضًا.. وهكذا.

٣- بيان بالحديث للقرآن: ويعنى بالحديث الأمر والفعل والإقرار والإشارة.. فكل

---

(١) تفصيل ذلك فى دراستنا عن الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ١٣٨-١٥٠ .

(٢) انظر المحلى: المصدر السابق: ١/ ٥٠ و الفصل: ٢/ ٨١، ٨٢ .

(٣) النبأ العظيم: للدكتور محمد عبد الله دراز: ١١٧ الطبعة الثانية ١٩٧٠ .

(٤) من الآية: ٢٣٦ البقرة .

ذلك يكون بيانًا للقرآن، ويكون القرآن بيانًا له [١]، فأما البيان بالأمر (القول)، أو الفعل أو الإقرار فالأمثلة كثيرة. وأما بالإشارة فمثل حديث كعب بن مالك مع أبى حدرد؛ إذ أشار إليه ﷺ - بيده - أن ضع النصف (نصف الدين الذى كان له عليه) [٢].

وهذا القسم كثير كسابقه؛ وذلك لأن القرآن قد جاء بالأصول العامة للأحكام الشرعية دون التعرض إلى التفصيل والجزئيات فى كثير من أحكامه، أو دون التعرض لتفصيلها والتفريع عليها، وكان ذلك مهمة السنة، التى كانت تطبيقًا عمليًا لما جاء به القرآن؛ تطبيقًا اتخذ مظاهر مختلفة، فحينًا يكون قولاً، وحينًا يكون فعلاً، وحينًا يكون تقريرًا منه عليه السلام لتصرف صحابى أو قوله [٣].

هذا وقد درج كثير من الباحثين - قديمًا وحديثًا - على تقسيم السنة بالإضافة إلى القرآن إلى ثلاثة أقسام: ما كان مطابقًا أو مؤكدًا لما فى القرآن، وما كان بيانًا لما ورد فى القرآن وتفسيرًا له - بتفصيل مجمله، أو توضيح مبهمه، أو تخصيص عامه، أو تقييد مطلقه - وما كان مشتملاً على حكم جديد أو زائد عما فى القرآن [٤].

والواقع أن القسمين (الأول والثانى) يضمهما معنى واحد؛ هو موافقتهما لما فى القرآن، سواء بالتأكيد له، أو ببيانه، أما ما زاد من السنة على ما فى القرآن فهذا قسم ثان. وكل هذا سأتناوله بالشرح والدليل بعد قليل، لكنى هنا قصدت الإشارة إلى تقسيم السنة من حيث علاقتها بالقرآن الكريم على العموم، ومن وجهة بعض الفقهاء وهى وجهة عقلية أو قسمة عقلية إذا اعتبرنا تأكيد السنة للقرآن أو مطابقتها له شكلاً من البيان. بل إن من الفقهاء من يرى أن السنة لا تأتى إلا بما له أصل فى الكتاب [٥].

أعود فأقول إن السنة - بخصوص علاقتها بالقرآن - تنقسم قسمين - كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء - لأنها إما أن تأتى بما فى نص القرآن كالأحاديث الدالة على وجوب الصلاة والزكاة.. وتحريم قتل النفس المعصومة، وقول الزور، وغير ذلك. وإما أن تأتى بحكم زائد على ما فى القرآن. وهذا القسم يشمل - عندهم - السنة المبينة لأحكام

---

(١) انظر الإحكام: ١/ ٨١.
(٢) راجع: المصدر المذكور: ص٨٣.
(٣) انظر: الموافقات: ٣/ ٢٧٤ وما بعدها.
(٤) انظر مثلاً: الرسالة للشافعى: ٩١ وما بعدها، وأعلام الموقعين: ٢/ ٢٣٢ وما بعدها، والموافقات: أول الجزء الرابع، وأصول التشريع الإسلامى: ٤٥-٤٩.
(٥) راجع: الموافقات: ٤/ ٤٠٦ وأصول التشريع الإسلامى: ٤٨، ٤٩.

القرآن، كتفصيل المجمل، وتخصيص العام، وتوضيح المبهم، وتقييد المطلق.. فكل ذلك زائد حكم على ما فى القرآن وهذا واضح من قول ابن حزم مثلاً: كل خبر روى عن رسول الله ﷺ رواية صحيحة مسندة فإنه ولا بد زائد حكم على ما فى القرآن، أو أتى بما فى نص القرآن. لا بد من أحد الوجهين فيه، والزائد حكمًا على ما فى القرآن ينقسم قسمين: إما جاء بما لم يذكر فى القرآن كغسل الرجلين فى الوضوء، وكرجم المحصن. وكتخصيص ظاهر القرآن، كعدد ما يقطع السارق فى أقل منه، وما لا يحرم من الرضاع أقل منه فهذا - أيضًا - زائد حكم على ما فى القرآن، ومثله ما بين مجمل القرآن كصفة الصلاة، وصفة الزكاة وسائر ما جاءت به السنن، فهو زائد حكم على ما فى القرآن [١].

٤- بيان بالإجماع للقرآن: فقد خص الذكور والبهائم والأمة والمشركة، بالإجماع المأخوذ من معنى دليل النص الثابت الذى لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، بالحظر من جملة المباح - فى النكاح - بملك اليمين فى قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ [٢].

٥- بيان بالقرآن للحديث: من ذلك ما رواه مسلم من أن رسول الله ﷺ قال: «أما بعد؛ ألا أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتينى رسول ربى فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين؛ أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله عز وجل واستمسكوا به». ثم قال: «وأهل بيتى أذكركم الله فى أهل بيتى. أذكركم الله فى أهل بيتى».

فقد فسر كثير من العلماء أهل بيت النبى ﷺ فى هذا الحديث بأنهم بنو هاشم، ولكن ابن حزم وغيره ممن يرى أن التقليد باطل، يفسرونها بغير ذلك، بدلالة قوله تعالى - فى سورة الأحزاب -: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِىِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ فقد بينت هذه الآيات أن أهل بيته عليه السلام هن نساؤه فقط. وأما بنو هاشم فإنهم آل محمد وذوو القربى بنص القرآن والسنة.

ومن ذلك أيضًا: أجمل عليه السلام قوله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله». ثم فسر الله تعالى ذلك وبينه بقوله - فى سورة براءة (التوبة) -: ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ﴾ [٣].

(١) الإحكام: ١/١١٧، ١١٨.
(٢) الإحكام: ١/ ٨١ وابن حزم لأبى زهرة: ٢٩٠ والآية: ٦ المؤمنون.
(٣) الآية: ٥ التوبة، وانظر الإحكام: ١/ ٨٢، ٨٣. الحديث المذكور فى صحيح مسلم: كتاب الإيمان. باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله.

٦- بيان بالحديث للحديث: والأمثلة على هذا كثيرة؛ فثمة أحاديث في وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج . . وغير ذلك من أحكام العبادات والمعاملات، جاءت مجملة أو عامة في بعضها، وبينتها السنة - بالقول، أو الفعل، أو التقرير - في البعض الآخر، كما فعل ﷺ في الصلاة، وقال«صلوا كما رأيتموني أصلي». وكما فعل في الزكاة؛ حيث بين مواردها، ومقاديرها، ومتى تجب، وممن تؤخذ، وإلى من تصرف - وهكذا.

٧- بيان بالإجماع المنقول للحديث [1]: وهذا كثير أيضًا، فقد نقل أصحاب رسول الله ﷺ كثيرًا من آياته ومعجزاته التي ظهرت يوم الخندق، وفي تبوك - وكثيرًا من أحكام الصلاة والزكاة والصيام ومناسك الحج والنكاح ـ وما يتعلق به - والبيوع، والمواريث ونحو ذلك. كما بينوا ما تحتاج منها إلى بيان؛ لأنهم كانوا أكثر حرصًا على تبليغ رسالته عليه السلام، فهم يسمعونه ﷺ يقول: «نضر الله عبدًا سمع مقالتي فحفظها ووعاها». ويقول: «ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله، والنصيحة للمسلمين، ولزوم جماعتهم؛ فإن دعوتهم تحيط من ورائهم» - والقولان وردا في رواية واحدة من طريق عبد الله بن مسعود رضي الله عنه - ويقول عليه السلام: «بلغوا عني ولو آية -» الحديث [2].

ويحذرهم الله عز وجل ورسوله الكريم ﷺ من كتمان العلم، فيقول المولى عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾ [3].

ويقول عليه الصلاة والسلام: «من سئل عن علم يعلمه، فكتمه، ألجم يوم القيامة بلجام من نار» [4] - والأحاديث في هذا الباب كثيرة، ولا خلاف في وجوب البيان على العلماء.

والبيان يشمل البيان الابتدائي، والبيان للنصوص الواردة - كما يقول الشاطبي [5] - جعلنا الله من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، وهدانا سواء السبيل.

---

(١) راجع: الفصل: ٢/ ٨٢ والإحكام: ٤/١٤٩ وما بعدها.
(٢) سبق تخريج هذه الأحاديث.
(٣) الآية ١٥٩ البقرة.
(٤) رواه أبو داود في سننه: كتاب العلم. باب: كراهة منع العلم، وابن ماجه في مقدمة سننه. باب من سئل عن علم فكتمه، وهو في شرح السنة للبغوي: ص ٢٩٦.
(٥) راجع: الموافقات: ٣/ ٢٧٦.

خلاصة علاقة السنة بالقرآن:

عرفنا - مما تقدم - أن السنة هى الأصل الثانى للتشريع الإسلامى، وأن من الفقهاء من يجعلها والقرآن فى مرتبة واحدة، من حيث وجوب العمل بالنص الوارد فى كل منهما، وحيث إننا مأمورون بطاعة رسول الله ﷺ. ومكلفون بما روى عنه من قول أو فعل أو تقرير فى مقام التشريع، سواء كان بيانًا لما فى القرآن، أو كان سنة مباشرة منه ﷺ: مؤكدة له، أو مشتملة على أحكام جديدة.. ومهما يكن الأمر فإن ما ورد فى السنة بالإضافة إلى ما ورد فى القرآن يكون على إحدى الصور الآتية:

١- سنة مؤكدة حكمًا جاء به القرآن الكريم، كالأحاديث الدالة على وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وفعل الخيرات. وكذلك الدالة على حرمة الشرك وشهادة الزور وقتل النفس التى حرم الله قتلها إلا بالحق وعقوق الوالدين.. ونحو هذا من الكبائر وسائر المحظورات.

٢- سنة مفصلة مجمل القرآن أو مفسرة مبهمه.. ومن ذلك أن الله تعالى أمر بالصلاة فى الكتاب من غير بيان مواقيتها وكيفيتها وأحكامها الأخرى فبينت السنة العملية ذلك، وقال ﷺ: «صلوا كما رأيتمونى أصلى». كما تكفلت السنة القولية ببيان الأحكام المتصلة بشروط صحتها، ومبطلاتها وما يباح فيها. وورد الحج فى القرآن مجملاً؛ أى من غير بيان مناسكه وشروطه ومحظوراته.. فبينت السنة ذلك وقال الرسول ﷺ: «خذوا عنى مناسككم» وهكذا كانت الزكاة حيث بينت السنة على من تجب الزكاة، ونصابها، والمقدار الواجب إخراجه فيها بشروطها. كذلك لما سمع الصحابة قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ شق ذلك عليهم، وقالوا: وأينا لم يظلم نفسه؟ فقال النبى ﷺ: إنما هو الشرك، ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (١).

٣- سنة مخصصة عموم القرآن، كما ورد فى الإرث فى قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ الآية فكان هذا الحكم عامًا فى كل أصل مورث، وكل فرع وارث، فقصرت السنة الأصل المورث على غير الأنبياء بقوله ﷺ: «نحن معاشر

(١) راجع الآية: ٨٢ الأنعام، والأحاديث الواردة فيها فى: تفسير الماوردى: ١/ ٥٤٠ و ابن كثير: ٢/ ١٥٢، ١٥٣ والآية التى وردت على لسان لقمان لابنه هى رقم ١٣ بسورة لقمان.

الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة» وقصرت الولد الوارث على غير القاتل بقوله ﷺ: «لا يرث القاتل شيئًا» أو قوله: «ليس لقاتل ميراث».

ومن تخصيص العام أيضًا قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ بقوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» وبتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها.

وكذلك ورد النهى عن تحريم الميتة والدم فى قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ الآية فهو حكم عام فى كل ميتة ودم، لكن السنة خصصته بقوله عليه السلام: «أحلت لنا ميتتان ودمان؛ السمك والجراد، والكبد والطحال» أو نحو هذا.

٤- سنة مقيدة مطلق القرآن، كما فى قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ فإن قطع اليد لم يقيد فى القرآن بموضع خاص [١]، فقيدته السنة بأن يكون من الرسغ. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ الذى يوجب الطواف مطلقًا، ولكن السنة قيدته بالطهارة فى حديث: «إنما الطواف صلاة، فإذا طفتم فأقلوا الكلام» وفى رواية ابن عباس رضى الله عنهما «.. إلا أن الله تعالى أحل فيه الكلام، فمن تكلم فلا يتكلم إلا بخير» رواه الترمذى وأحمد وصححه الحاكم. ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ حيث وردت الوصية فيه مطلقة، فقيدتها السنة بعدم الزيادة على الثلث.

٥- سنة مشتملة على حكم جديد، لم يرد فى الكتاب حتى تؤكده أو تبينه أو تخصصه أو تقيده. وإنما هو من عنده ﷺ، وهذا يفسر أمر الله تعالى بطاعة رسوله مع الأمر بطاعته فى كثير من الآيات، كما أنه ﷺ أقر معاذًا على الرجوع إلى السنة إذا لم يجد فى الكتاب حكمًا فيما يريد من قضاء، وذم من يترك سنته ويتمسك بالكتاب وحده، وقال - فيما روى المقدام بن معد يكرب -: «ألا إنى أوتيت القرآن ومثله معه» إلخ وما فى هذا المعنى [٢].

ولقد جاءت السنة بأشياء لا تحصى كثرة - كما عبر الشاطبى [٣] - لم ينص عليها فى القرآن كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وتحريم الحمر الأهلية، وكل ذى ناب من السباع، والعقل (الدية)، وأن لا يقتل مسلم بكافر..

والرسول لا يأتى - فى هذا الباب - بما يناقض القرآن؛ لأنه أعرف الخلق بما يبلغ عن

---

(١) وهى فى الأصل من المنكب إلى أطراف الأصابع (المعجم الوسيط).

(٢) راجع تقرير الشاطبى لهذه المسألة فى الموافقات: ٤/٣٩٦-٤٠٦.

(٣) المصدر السابق: ص٤٠٠.

ربه، وأخبرهم بمقاصد الشريعة، لعناية الله تعالى به، وعصمته له من الزيغ، وتوفيقه إلى الحق، وتسديده إلى الصواب.

وقيل: إن السنة لا تأتى إلا بما له أصل فى الكتاب؛ فإذا كانت مفصلة لمجمله، أو مقيدة لمطلقه، أو مخصصة لعامه فهى موضحة للمراد منه. وإذا جاءت بغير ذلك فالمقصود منها إما إلحاق فرع بأصله الذى خفى إلحاقه به - فمثلاً تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب تحريم الجمع بين الأختين، بدلالة ما ورد فى الحديث: «إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم» - وإما إلحاقه بأحد أصلين واضحين يتجاذبانه؛ فالله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث، فمن الأشياء ما اتضح أصله، ومنها ما اشتبه كالحمر الأهلية وذى الناب والمخلب، فنصت السنة على ما يرفع الشبهة، ويرجح أحد الجانبين المشتبهين بالنهى عن أكل الحمر الأهلية وكل ذى ناب من السباع وذى مخلب من الطير، وإباحة أكل الضب والأرنب وما شابههما [1].. وهكذا لا تأتى السنة فى نظر هؤلاء بحكم إلا وله أصل يرجع إليه [2] والذى يبدو لى أن الخلاف بين الفريقين يشبه الخلاف اللفظى - أو هو كذلك بالفعل [3] - لأن كلاً منهما يعترف بوجود أحكام فى السنة لم تثبت فى القرآن، ولكن أحدهما لا يسمى ذلك استقلالاً، والآخر يسميه، والنتيجة واحدة.



(١) وأمثلة أخرى لهذا الإلحاق فى الموافقات: ٤/ ٤١٤ والسنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى: ٣٨٨-٣٩٢

(٢) راجع فى منزلة السنة من القرآن: الرسالة للشافعى: ٩١ والموافقات: ٣/ ٣٣٠، ٤/ ٣٩٦ وما بعدها. وأصول التشريع الإسلامى: ٤٥-٥٠ والسنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى: ٣٧٦ وما بعدها.

(٣) وانظر: المصدر الأخير السابق: ٣٨٥.

الأصل الثالث: الإجماع

تعريفه في اللغة:

يطلق الإجماع في اللغة على معنيين؛ أحدهما: العزم والتصميم على الأمر. ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ﴾ [(1)] أى اعزموا عليه. وقوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل» أى لا صيام لمن لم يعزم عليه من الليل، فينويه قبل الفجر. ويؤكد هذا المعنى ما روى عن ابن عمر عن أبيه عن حفصة أنها قالت: من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له [(2)] وروى مالك عن الزهري: أن عائشة أم المؤمنين قالت: لا يصوم إلا من أجمع الصيام قبل الفجر [(3)]. الثاني: الاتفاق على الشيء. يقال: أجمع القوم على كذا، إذا اتفقوا عليه.

الإجماع في اصطلاح الأصوليين:

هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ فى عصر من العصور على أمر من الأمور. ومن الأصوليين من قيده بأمور الدين. يقول الإمام الغزالى: نعنى به اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية [(4)]. وقد أورد الآمدى هذا التعريف، ثم اعترض عليه بثلاثة اعتراضات، مجملها: أنه يشعر بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة. وأنه يلزمه - أنه لو خلا عصر من أهل الحل والعقد، وكان كل ما فيه عاميا، واتفقوا على أمر دينى - أن يكون إجماعا شرعيا وليس كذلك. ويلزم من تقييده للإجماع بالاتفاق على أمر من الأمور الدينية أن لا يكون إجماع الأمة على قضية عقلية أو عرفية حجة شرعية وليس كذلك. ثم يقول: والحق من ذلك أن يقال: الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ فى عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع [(5)]. ومنهم من عرفه بأنه اتفاق علماء كل عصر من أهل العدالة والاجتهاد على حكم. وقيل هو: اتفاق المجتهدين من هذه الأمة فى عصر على أمر من الأمور. وهناك زيادات أخرى، يذكرها بعضهم فى تعريف الإجماع، حسب قوله بشرط معين؛ كالذى يشترط انقراض عصر المجتهدين. وكالذى يشترط بلوغ المتفقين حد التواتر. وكالذى يشترط أن يكون

---

(١) من الآية: ٧١ يونس.
(٢) سنن أبي داود، والترمذى: كتاب الصوم - باب: (ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل) فيهما.
(٣) انظر مثلا: المحلى: ٦/ ١٦١ والإحكام للآمدى: ١/ ٢٨٠.
(٤) المستصفى: ١/ ١٧٣.
(٥) الإحكام: ١/ ٢٨١، ٢٨٢.

المجتهدون من عترة الرسول ﷺ [١].

وهناك وجهة أخرى لحقيقة الإجماع يمثلها الشافعى وابن حزم:

قال ابن حزم الإجماع - هو فى اللغة ما اتفق عليه اثنان فصاعدا، وهو الاتفاق وهو حينئذ مضاف إلى من أجمع عليه [٢]. وأما الإجماع الذى تقوم به الحجة فى الشريعة فهو ما تيقن أن جميع الصحابة رضى الله عنهم قالوه ودانوا به عن نبيهم ﷺ، ليس الإجماع فى الدين شيئا غير هذا. وأما ما لم يكن إجماعا فى الشريعة فهو ما اختلفوا فيه باجتهادهم أو سكت بعضهم ولو واحد منهم عن الكلام فيه [٣].

فالإجماع المفترض علينا اتباعه، والذى تقوم به الحجة الشرعية - فى مفهوم ابن حزم - هو ما تيقن أن جميع أصحاب رسول الله ﷺ عرفوه وقالوا به، ولم يختلف منهم أحد؛ كتيقننا أنهم كلهم - رضى الله عليهم - صلوا معه عليه السلام الصلوات الخمس كما هى فى عدد ركوعها وسجودها، أو علموا أنه صلاها مع الناس كذلك، وأنهم كلهم صاموا معه أو علموا أنه صام مع الناس رمضان فى الحضر، وكذلك سائر الشرائع التى تيقنت مثل هذا اليقين، والتى من لم يقر بها لم يكن من المؤمنين. وهذا ما لا يختلف أحد فى أنه إجماع، وهم كانوا حينئذ جميع المؤمنين لا مؤمن فى الأرض غيرهم، ومن ادعى أن غير هذا إجماع كلف البرهان على ما يدعى ولا سبيل إليه. أما ما صح فيه خلاف من واحد منهم، أو لم يتيقن أن كل واحد منهم رضى الله عنهم عرفه ودان به فليس إجماعا؛ لأن من ادعى الإجماع ههنا فقد كذب، وقفا ما لا علم له به، والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [٤].

وعلى ذلك يكون الإجماع - فى حقيقته - هو فيما نقلته الأمة كلها عصرا بعد عصر، من أول الإسلام إلى انقضاء العالم ومجيء يوم القيامة، كالإيمان، وأصل الصلوات المفروضة

(١) راجع هذه التعريفات فى: المصدر السابق، وإرشاد الفحول: ٧١، وموسوعة الفقه الإسلامى: ١/ ٥١-٥٦.

(٢) هو الذى يطلق عليه الأصوليون اسم: الجمع المضاف، ومعناه أن يذكر فيه اللفظ منسوبا إلى فريق خاص، كما يقال: إجماع أهل المدينة وإجماع الصحابة، وإجماع الشيخين، وإجماع عترة الرسول ﷺ. وهكذا.

(٣) الإحكام: ١/ ٤٧.

(٤) انظر: المحلى: ١/ ٥٤، ٩/ ٤، ١١/ ٣٥٧ والنبذ ص: ٨ وما بعدها، والآية: ٣٦ الإسراء.

وأوقاتها وعدد ركعاتها، والزكاة ونصابها، والصيام ووقته، والحج ووقته وأركانه .. وغير ذلك مما علم من الدين بالضرورة. هذا ما يدل عليه أو ما يفيده كلام ابن حزم فى معنى الإجماع.

وقال الشافعى - فى باب إبطال الاستحسان -: (لست أقول - ولا أحد من أهل العلم - هذا (مجتمع عليه) إلا لما لا تلقى عالما أبدا إلا قاله لك، وحكاه عن من قبله كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا) [1] فهو - كما نرى - يضيق دائرة الإجماع، بل يكاد يجعل إثباته - بالمفهوم الذى يكاد يطبق عليه الأصوليون والفقهاء - متعذرا. ويقول - فى كتاب (جماع العلم) موضحا حقيقة الإجماع عنده، وبعبارة أكثر تحديدا، وذلك من خلال إجابته عمن سأله: (هل من إجماع؟) -: (نعم بحمد الله كثير فى جملة الفرائض التى لا يسع أحد جهلها، فذلك الإجماع هو الذى لو قلت: أجمع الناس، لم تجد حولك أحدا يعرف شيئا يقول إليك: ليس هذا بإجماع) [2] ويقول - فى كتاب (اختلاف الحديث) -: (أنه لم يدع الإجماع فيما سوى جمل الفرائض التى كلفتها العامة أحد من أصحاب رسول الله ﷺ، ولا التابعين، ولا القرن الذين من بعدهم، ولا القرن الذين يلونهم، ولا عالم علمته على ظهر الأرض ولا أحد نسبته العامة إلى علم إلا حينا من الزمان) [3].

فالإجماع - الذى يقرره الشافعى - هو - كما يفهم من كلامه السابق - الذى لم يجد فيه مخالفا، أو هو ما كان فى جملة الفرائض التى يعد علمها من العلم الضرورى فى هذه الشريعة الشريفة، والأصول دون غيرها.

وإذا كان الشافعى وابن حزم يتفقان فى هذا المقام - مقام تحقق الإجماع فى كل ما علم من الدين بالضرورة، والذى يكفر من قال أو فعل بخلاف هذا المعلوم من الدين بالضرورة - فإنهما يتفقان كذلك فى أن أقل الجمع ثلاثة، وأن كل حكم اختلف فيه، أو سكت بعضهم عن الكلام فيه ولو واحد منهم - وهو (الإجماع السكوتى) الذى قال به أكثر أصحاب أبى حنيفة، وأحمد بن حنبل، وبعض أصحاب الشافعى، والجبائى، وإن كان

---

(١) الرسالة: ٥٣٤ وانظر: الشافعى لأبى زهرة: ص ٢٥١، ٢٥٤، ومناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ص ٧٢٧ .

(٢) جماع العلم من الجزء السابع من الأم: ص ٢٥٧ وانظر ابن حزم لأبى زهرة: ص ٣٥٥ .

(٣) اختلاف الحديث: (على هامش الجزء السابع من (الأم): ص ١٤٧ وهذا النص فى الأم (١/ ١٣٥) وآخره: إلا حديثا من الزمان. والمعنيان متقاربان.

الجبائي قد اشترط - لجعل الإجماع السكوتي حجة - انقراض العصر [1] - كل هذا لا يعد إجماعا عندهما. وأيضا فإن كلا منهما يرفض اعتبار عمل أهل المدينة - كما يقول المالكية - حجة، أو مصدرا تشريعيا ملزما، واجب الاتباع، وإنما هما ينسبان إلى كل قوله وعمله، ولا ينسبان إلى ساكت قول قائل ولا عمل عامل.

ومع ذلك فهما يختلفان في أمرين:

الأول: في المقصد، فابن حزم يحصر الإجماع في إجماع الصحابة - رضوان الله عليهم؛ لأنهم جميع المؤمنين. أما الشافعي فإنه لم يحصر أصل فكرة الإجماع، وإنما حصر بالاستقراء - وقائع الإجماع في المعلوم من الدين بالضرورة، وبقيت فكرة الإجماع قائمة؛ لجواز أن يقع في غير عصره ما لم يره في عصره، فقد يجتمع علماء عصر على أمر فيكون إجماعهم حجة، والذي يوضح ذلك ما نقرره في الأمر التالي:

الأمر الثاني: وهو أن الشافعي يعتبر الإجماع - في ذاته- حجة، في غير موضع النص من كتاب أو سنة - أي فيما ليس فيه كتاب ولا سنة - بحيث لا يقوم نص أو أثر عن الرسول ﷺ على خلاف ما اجتمع عليه، وحيث لا نعلم له مخالفا.

فالإجماع - عنده- يأتي في المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة - ولو آحادية - من حيث مصادره التشريعية [2]. أما إذا كان الإجماع على نص، فإن النص يكون هو الحجة لا الإجماع.

وحين نأتي إلى ابن حزم فإنا نجده يقرر أن الإجماع لا يكون إلا عن نص من القرآن أو السنة؛ ذلك أن أحكام الدين كلها - كما هي نص عبارته - (لا تخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما؛ إما وحي مثبت في المصحف وهو القرآن، وإما وحي غير مثبت في

---

(١) الإجماع السكوتي هو: أن يقول بعض المجتهدين - أو واحد من أولى الأمر - قولا أو يعمل عملا، وينتشر ذلك القول، أو العمل، فيسكت الباقون، ولا ينكره منكر، مع القدرة على الإنكار، وبعد مضى فترة للتأمل فيه. (راجع مثلا: الإحكام للآمدي: ٣/ ٣٦١ - ٣٦٥ والموسوعة ٣/ ٥٦، ٧٧-٨١ وأصول الخضري: ٣٣٩-٣٤١ ومناهج التشريع الاسلامي في القرن الثاني الهجري: ٣٣٥ لكن الشافعي يقول: (ولا ينسب لساكت قول قائل ولا عمل عامل، إنما ينسب إلى كل قوله وعمله. وفي هذا ما يدل على أن ادعاء إجماع في كثير من خاص الأحكام ليس كما يقول من يدعيه) الأم: ١/ ١٣٤.

(٢) راجع مثلا: الشافعي لأبي زهرة: ص ٢٥١، ومناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري: ص ٧٣٢ وما بعدها، ومراجعه.

المصحف، وهو بيان رسول الله ﷺ.

قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ وقال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾.

ثم ينقسم كل ذلك إلى ثلاثة أقسام لا رابع لها:

إما شيء نقلته الأمة كلها عصرا بعد عصر، كالإيمان والصلوات والصيام ونحو ذلك، وهذا هو الإجماع. ليس من هذا القسم شيء لم يجمع عليه. وإما شيء نقل تواتر كافة عن كافة من عندنا كذلك إلى رسول الله ﷺ، ككثير من السنن، وقد يجمع على بعض ذلك، وقد يختلف فيه، كصلاة النبى ﷺ قاعدا بجميع الحاضرين من أصحابه، وكدفعه خيبر إلى يهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو تمر، يخرجهم إذا شاء، وغير ذلك كثير. وإما شيء نقله الثقة عن الثقة كذلك مبلغا إلى رسول الله ﷺ. فمنه ما أجمع على القول به، ومنه ما اختلف فيه. فهذا معنى الإجماع الذى لا إجماع فى الديانة غيره ألبتة) [1].

سند الإجماع، أو الأصل الذى ينعقد عليه الإجماع:

اتفقت المذاهب الإسلامية كلها على أن الإجماع لا بد له من مستند، سواء علمناه أو جهلناه؛ فإن علمناه كان ذلك زيادة فى الاطمئنان، وتوسعا فى العلم. وإن جهلناه - مع حصول الإجماع منهم - وجب علينا أن نحسن الظن بهم، وأن نعتقد أن إجماعهم لا يكون إلا حقا، ضرورة استحالة الخطأ عليهم، وأنهم لم يجمعوا إلا وعندهم مستند من قبل الشارع [2]؛ لأن أهل الإجماع ليس لهم الاستقلال بإثبات الأحكام، فوجب أن يكون عن مستند، ولأنه لو انعقد عن غير مستند لاقتضى إحداث دليل بعد النبى ﷺ، وهو باطل. وما يكون كذلك لا يجوز الأخذ به. وإن كان هناك من الفقهاء من ذهب إلى إمكانية الإجماع من غير مستند؛ وحجتهم فى ذلك أن الإجماع حجة، ولو افتقر - فى جعله حجة - إلى دليل، لكان هذا الدليل هو الحجة فى إثبات الحكم المجمع عليه، ولم يكن فى إثبات كون الإجماع حجة فائدة. واستدلوا كذلك بوقوعه - أى الإجماع من غير دليل - كإجماعهم على أجرة الحلاق، وأخذ الخراج ونحوه [3].

(١) الإحكام: ٤/ ١٤٢ وانظر: الفصل ٢/ ٨١ - ٨٣.
(٢) انظر. الإحكام للآمدى: ١/ ٣٧٤، وموسوعة الفقه الإسلامى: ٣/ ١٠٠، ١٠١.
(٣) انظر هذه الأدلة والرد عليها فى: الإحكام للآمدى: ١/ ٣٧٧، ٣٧٨.

على أن القائلين بوجوب أن يكون الإجماع عن مستند؛ أى أنه لا ينعقد - أصلا - إلا إذا كان له مستند، اختلفوا فى جواز انعقاده إذا كان مستنده الاجتهاد والقياس، فجوزه الأكثرون - كما يقول الآمدي - لكن اختلفوا فى وقوعه نفيا، وإثباتا. والمثبتون له اختلفوا فى كونه حجة تحرم مخالفته، أو لا تحرم. كما أنهم اختلفوا فى القياس الجلى والخفى فمنهم من أجاز انعقاد الإجماع عن الأول دون الثاني، ومنهم من أجاز انعقاده عن القياس مطلقا. وذهبت الشيعة، والظاهرية، وابن جرير الطبرى إلى المنع من ذلك [١].

وبينما اختار الآمدى جواز انعقاد الإجماع عن الاجتهاد والقياس مطلقا، ووقوعه، وأنه حجة تمتنع مخالفته، فإن ابن حزم يمنع من ذلك، ويصف القول به بأنه باطل. فلننظر إلى كلام ابن حزم فى هذا الصدد، وكيف أنه اختلف مع القائلين - وهم الأكثرون - بجواز الإجماع فى الأمور غير المنصوص عليها فى الكتاب والسنة، ولكن بالحمل على المنصوص عليه، وهو ما عبروا عنه بالإجماع على الاجتهاد والقياس، وقد أطلق عليه بعضهم: الاجتهاد الجماعى - فى مقابلة الاجتهاد الفردى، وأبرز أنواعه القياس - ومثلوا له باتفاق الصحابة على إمامة أبى بكر - رضى الله عنه - حتى قال بعضهم: رضيه رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا؟ ومثل اتفاقهم على قتال مانعي الزكاة، وجمع القرآن الكريم بعد تبادل الرأى فيها، ونحو ذلك [٢].

حجية الإجماع:

اختلف القائلون بحجية الإجماع: هل هو حجة قطعية أو ظنية؛ فذهبت طائفة إلى أنه حجة قطعية بحيث يكفر مخالفه أو يضلل. وقالت جماعة منهم: لا يفيد إلا الظن. وقالت جماعة بالتفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون فيكون حجة قطعية، وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتى فيكون حجة ظنية، وهناك من جعل الإجماع مراتب؛ فإجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر. وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث، وما سبق فيه الخلاف فى العصر السابق بمنزلة خبر الواحد [٣].

---

(١) المصدر السابق: ص ٣٧٩ وإرشاد الفحول: ص ٧٩ وموسوعة الفقه الإسلامي: ٣ / ١٠١ .

(٢) راجع: الإحكام لابن حزم: ١٢٨/٤ والإحكام للآمدى: ٣٧٩/١، ٣٨٠ وأصول التشريع الإسلامى: ص٩٤ .

(٣) انظر مثلا الإحكام للآمدى: ٢٨٦/١ وما بعدها، والرد على من زعم أن حجية الإجماع ظنية فى: الموافقات: ٣٥/١ وإرشاد الفحول: ٧٨، ٧٩ .

أدلة من أجازوا أن يكون الإجماع عن اجتهاد بالرأى:

أولا: من القرآن:

١-قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ الآية (١)

قالوا: فافترض الله طاعة أولى الأمر، كما افترض طاعة رسوله ﷺ، وكما افترض طاعة نفسه عز وجل ولا فرق. ولو كان عز وجل إنما افترض طاعتهم فيما نقلوه إلينا عن رسول الله ﷺ - وهو ما ذهب إليه بعض الفقهاء - لما كان لتكرار الأمر بطاعتهم معنى. فصح أنه إنما افترض عز وجل طاعتهم فيما قالوه برأى أو قياس مما ليس فيه نص من الله تعالى ولا عن رسوله ﷺ. ويقول الآمدى - فى وجه الاحتجاج بهذه الآية -: (إنه شرط التنازع فى وجوب الرد إلى الكتاب والسنة، والمشروط على العدم، عند عدم الشرط. وذلك يدل على أنه إذا لم يوجد التنازع، فالاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة (٢). ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى هذا) (٣).

٢-قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ (٤)، قالوا فى هذه كالتى قبلها.

٣-قوله عز وجل. ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ (٥) قالوا: فتوعدوا على مخالفة سبيل المؤمنين أشد الوعيد، ولو لم يكن ذلك محرما لما توعدوا عليه. فصح فرض اتباعهم فيما أجمعوا عليه من أى وجه أجمعوا عليه (٦).

ثانيا: من السنة:

إحتجوا بما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق

---

(١) الآية: ٥٩ النساء.

(٢) هذه دعوى خطيرة، إلا أن نضيف مثلا: ما لم يكن فى ذلك (المجمع عليه) خروج على نص، ولا على المبادئ العامة المتفق عليها، والمستنبطة من روح التشريع الإسلامى، ومقاصده. ولا أظن بالآمدى إلا خيرا، ولعله صدر فى كلامه هذا عن الأحاديث التى صرحت بأن الأمة لا تجتمع على ضلالة أو على باطل. كما سيأتى بعد قليل.

(٣) الإحكام: ٣١١/١.

(٤) الآية: ٨٣ النساء.

(٥) الآية: ١١٥ النساء.

(٦) وقد ذكر معنى هذا الكلام فى: الإحكام للآمدى: ٢٦٨/١ وإرشاد الفحول: ٧٤، ٧٥.

لا يضرهم من خذلهم - وفي رواية «من خالفهم» - حتى يأتي أمر الله» وقد روى هذا الحديث من طريق المغيرة، وأبي هريرة، ومعاوية، وثوبان وغيرهم مع اختلاف يسير في اللفظ، واتفاق في المعنى. ويظاهره أحاديث أخرى معناها عصمة هذه الأمة من الخطأ [١].

والمستدلون بهذه الأخبار قالوا: لا تجتمع أمة محمد ﷺ على غير الحق أبدا؛ لأنه عليه السلام قد أنذر بأنه لا يزال منهم قائم بالحق أبدا.

ولقد عقب ابن حزم على هذه الأدلة، فقال: (كل هذا حق، لا ينكره مسلم، ونحن لم نخالفهم في صحة الإجماع، وإنما خالفناهم في موضعين من قولهم؛ أحدهما: تجويزهم أن يكون الإجماع على غير نص. والثاني: دعواهم الإجماع في مواضع ادعوا فيها الباطل، بحيث لا يقطع أنه إجماع بلا برهان، إما في مكان قد صح فيه الاختلاف موجودا، وإما في مكان لا نعلم نحن فيه اختلافا، إلا أن وجود الاختلاف فيه ممكن) [٢] ثم أخذ يناقش هذه الأدلة، حتى يسقط الاحتجاج بها من قبل من يجيزون إمكان الإجماع على غير نص من قرآن أو سنة [٣].

ولن أقف هنا عند ردود ابن حزم أو غيره على الأدلة السابقة، وأكتفي بالتنبيه على أن الأساس الذي تقوم عليه تلك الردود - فيما يبدو لي - هو رفضه للقياس والرأي. وأن هذه الردود رغم وجاهتها لا تعدو أن تكون إثباتا للإجماع على المنصوص عليه، وليس فيها ما يدل - من وجهة نظرى على الأقل - على نفي الإجماع على غير نص - وإنما بالحمل عليه فقط كما هو مذهب الجمهور - حتى مع التسليم بأن أولى الأمر هم العلماء والأمراء على السواء، إن أمكن إجماعهم وأيضا ليس فيها ما يدل على نفي وجوب طاعتهم فيما لم يكن فيه نص جلي. وبالجملة فإن الإجماع بالمفهوم الذى يقصده الأصوليون - إن أمكن انعقاده- لا يخرج عن النصوص، ولا يأتي بما يخالفها، وإنما هو محمول على النصوص فقط.

---

(١) انظر: صحيح البخاري: كتاب الاعتصام - باب قول النبي ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون وهم أهل العلم) وصحيح مسلم: كتاب الإمارة - باب قوله ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق) وانظر: شرح السنة للبغوي: ١/٢٠٣وما بعدها. والإحكام: للآمدي: ١/٣١٣، ٣١٤.

(٢) الإحكام: ٤/١٣١.

(٣) راجع: المصدر السابق: ٤/ ١٣١ وما بعدها. وأيضا: إرشاد الفحول: ٧٤-٧٨ والفكر الفقهي لابن حزم الظاهري: ٢٥٨-٢٦٣ ومصادرها.

أو بعبارة أكثر وضوحا: يمكن القول بأن الإجماع ينقسم -باعتبار المجمع عليه- إلى قسمين:

١- إجماع على مسألة من المسائل الدينية المحضة، أو التي لا يستقل العقل بإدراكها، وأكثر ما يكون ذلك في الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، تلك التي لا تلقى أحدا من المسلمين إلا وافق عليها، ومثل هذا القسم لا خلاف على وجوب الإيمان، والعمل به، باعتباره منقولا عن الرسول ﷺ، وهذا ما قصده ابن حزم، وأهل الظاهر عامة.

٢- إجماع على مسألة لم ينص على حكمها في الكتاب أو السنة، مما هو مجال للرأي أو الاجتهاد من مصالح الأمة الدنيوية، التي تختلف باختلاف الزمان والمكان، كالإجماع على إمامة شخص بعينه، أو على الصلح مع عدو خارج البلاد الإسلامية إذا كان في ذلك مصلحة ظاهرة للأمة. وهذا القسم لا بد منه في كل عصر من العصور، لأن وسائل الناس إلى مصالحهم الدنيوية تختلف باختلاف العصور والأمكنة، ومن ثم كانت الشورى واجبة للاتفاق على حكم فيما كان من هذا القبيل، قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [(١)] وقال - في مدح المؤمنين -: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [(٢)] وتنفيذ الرسول عليه الصلاة والسلام، وصحابته - رضوان الله عليهم - لهذا المبدأ الهام من مبادئ الإسلام - وهو الشورى - أشهر من أن يذكر، أو أن يمثل له بالوقائع [(٣)]. ومن جهة أخرى لا يتوقف انعقاد هذا الإجماع على اتفاق جميع أولى الأمر، وإنما تجب طاعتهم فيما اجتمع عليه رأيهم، أو فيما أمروا به؛ لأنهم صاروا - بعلمهم، وحسن سيرتهم، وخبرتهم بشئون الأمة - موضع ثقة الناس، وفي طاعتهم تنظيم لمصالح الأمة الدنيوية، وصون لوحدتها من التفرق والشقاق. على أن طاعتهم لا تجب إلا

---

(١) من الآية: ١٥٩ آل عمران. وقد روى عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ - لما نزلت هذه الآية - قال: «أما إن الله ورسوله لغنيان عنها، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشدا، ومن تركها لم يعدم غيا» أخرجه ابن عدي والبيهقي - في الشعب - بسند حسن. نقلا عن: أصول التشريع الإسلامي: ص ١٠٥ (هامش).

(٢) الآية ٣٨ الشورى. ونلاحظ أن الله تعالى نظم الشورى مع الصلاة في سلك واحد، ربما لأن الشورى عماد الدنيا، والصلاة عماد الدين. والله أعلم بمراده. اهـ.

(٣) نجد شواهد على ذلك في: جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر: ٢/ ١٤٣، ١٤٤ الطبعة الأولى بإدارة الطباعة المنيرية بمصر، وفي المستصفى: ٢/ ٢٤١، والإحكام: للآمدي: ٤/ ٥٢ وما بعدها، وأعلام الموقعين: ١/ ١٧٦ وما بعدها، وتفسير ابن كثير: ١/ ٤٢٠ وأصول التشريع الإسلامي: ١٠٤ -١٠٦.

إذا كانوا مختارين فيما صدر منهم، ثم لم يكونوا مخالفين للكتاب والسنة في نصوصهما الصريحة، ولم يأمروا بمعصية فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق: فلعل هذا القسم هو ما يهدف إليه من استدل بآية: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ ونحوها على حجية الإجماع، ولذا كان تعريفهم للإجماع بأنه: إجماع - أو اتفاق - المجتهدين، أو أهل الحل والعقد، أو العلماء . . .

أدلة القول بأن الإجماع لا يكون إلا على نص:

استدل ابن حزم بأدلة كثيرة - نقلية وعقلية - على أن الإجماع لا يكون إلا على نصوص القرآن أو السنة، وبيان ذلك على النحو التالي:

أولا: أدلته من النقل، ونذكر منها:

١-قوله عز وجل: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ [(١)] فأمرنا تعالى أن نتبع ما أنزل، ونهانا عن أن نتبع أحدا دونه قطعا، فبطل بهذا - كما يقول - أن يصح قول أحد لا يوافق النص، وبطل أن يكون إجماع على غير نص؛ لأن غير النص باطل، والإجماع حق، والحق لا يوافق الباطل [(٢)].

٢-قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [(٣)] فصح أنه لا يحدث بعد النبي ﷺ شيء من الدين، وهذا باطل أن يجمع على شيء من الدين لم يأت به قرآن ولا سنة.

ثانيا: من العقل:

يقول ابن حزم: وصح بضرورة العقل أنه:

١- لا يمكن أن يعرف أحد ما كلفه الله تعالى عباده إلا بخبر من عنده عز وجل، وإلا فالمخبر عنه تعالى بأنه أمر بكذا، أو نهى عن كذا كاذب على الله عز وجل.

٢- من أدخل في الدين حكما يقر بأنه لم يأت به وحي من عند الله تعالى على رسوله ﷺ، فقد شرع في الدين ما لم يأذن به الله تعالى، وقد ذم الله تعالى ذلك، وأنكره في نص القرآن، فقال: ﴿شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ﴾ [(٤)].

٣- يسأل من أجاز أن يجمع علماء المسلمين على مالا نص فيه: أفي الممكن عندك أن

---

(١) من الآية: ٣ الأعراف .

(٢) راجع: الإحكام: ٤/ ١٣٦، ١٣٧ وتجد تعقيبا لابن حزم على هذه الآية في الفصل: ٤/ ٩٥ .

(٣) من الآية: ٣ المائدة. (٤) من الآية: ٢١ الشورى.

يجتمع علماء جميع الإسلام في موضع واحد، حتى لا يشذ عنهم منهم أحد بعد افتراق الصحابة رضى الله عنهم في الأمصار؟ أم هذا ممتنع غير ممكن ألبتة؟

فإن قال: هذا ممكن، كابر العيان، لأن علماء أهل الإسلام لم يجتمعوا مذ افترقوا، فقد افترق الصحابة في عصر رسول الله ﷺ إلى اليوم، وهلم جرا، ثم اتسع الأمر بعده عليه السلام [١].

وإن قال: ليس اجتماعهم ممكنا. قلنا: صدقت. وأخبرنا - الآن - كيف الأمر إذا قال بعضهم قولا لا نص فيه، أتقطع على أنه حق، وأنت لا تدرى أيجمع عليه سائرهم أم لا؟ أم تقف فيه؟ فإن قال: أقطع بأنه حق. قلنا: حكمت بالغيب، وبما لا تدرى، وحكمت بالباطل بلا شك، فإن قال: بل أقف فيه حتى يجمع عليه سائرهم. قلنا: فإنما يصح إذا قال به آخر قائل منهم، فلا بد من نعم. فيقال لهم: فلو خالفهم فعلى قولك لا يكون حقا، فمن قوله نعم: فيقال: فكيف يكون حقا ما يمكن أمس أن يكون باطلا. وهذا حكم على الله تعالى.

٤- الناس مختلفون في هممهم واختيارهم وآرائهم وطباعهم؛ فمنهم رقيق القلب يميل إلى الرفق بالناس، ومنهم قاسى القلب شديد يميل إلى التشديد على الناس، ومنهم معتدل في كل ذلك يميل إلى التوسط، ومنهم شديد الغضب.. ومنهم حليم.. ومن المحال اتفاق هؤلاء كلهم على إيجاب حكم برأيهم أصلا؛ لاختلاف دعاويهم، ومذاهبهم. وقد قضى الله تعالى بذلك؛ إذ يقول: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [٢] فصح أن الأصل هو الاختلاف الذى أخبر تعالى أننا لا نزال عليه، والذى له خلقنا، إلا من استثنى من الأقل.

٥- يقال لهؤلاء - الذين أجازوا الإجماع على غير نص -: أخبرونا عما جوزتم من

---

(١) وأقول: ليس فى دعوى إمكانية الإجماع مكابرة للعيان؛ لأنه إذا لم يكن ممكنا فى عصر ابن حزم - وحتى عهد قريب - فإنى أرى أنه بالإمكان انعقاده فى هذا العصر الذى نعيش فيه. وبعبارة أخرى يمكن فى تصورى - أن يتحقق الإجماع - اليوم، ولو بالأغلبية - فى بعض الأمور التى يهم المسلمون معرفة الحكم الشرعى فيها، وذلك لسهولة الاتصالات بين الأقطار الإسلامية، على أن تعين الحكومات من لهم حق الاجتهاد والإفتاء من علماء المسلمين فى كل بلد، فيصير من الممكن تعرف آراء هؤلاء المجتهدين فى المسائل والوقائع التى تتطلب حكما شرعيا، ومع ذلك فهيهات!.

(٢) من الآيتين: ١١٨، ١١٩ هود. وانظر الإحكام: ٤/ ١٨٣، ١٨٤.

الإجماع - بعد رسول الله ﷺ - هل يخلو من أربعة أوجه لا خامس لها؟ : إما أن يجمعوا على تحريم شيء مات رسول الله ﷺ ولم يحرمه، أو تحليل شيء مات رسول الله ﷺ وقد حرمه، أو على إيجاب فرض مات رسول الله ﷺ ولم يوجبه، أو على إسقاط فرض مات رسول الله ﷺ وقد أوجبه. وكل هذه الوجوه كفر مجرد، وإحداث دين بدل دين الإسلام.

٦- الإجماع موجود كما أن الاختلاف موجود، إلا أننا لم يكلفنا الله تعالى معرفة شيء من، ذلك إنما كلفنا اتباع القرآن، وبيان رسول الله ﷺ الذى نقله أولو الأمر منا، على ما بينا فقط [١].

٧- ما ادعيتم فيه الإجماع - بالظن الكاذب - لا يخلو ضرورة من أحد وجهين، لا ثالث لهما أصلا؛ إما أن تدعوه في أمر موافق لنص القرآن أو السنة الثابتة المسندة، فهذا أمر لا تبالى اتفق عليه أم اختلف فيه، إنما الغرض أن يؤخذ بالنص في ذلك سواء أجمع الناس أم اختلفوا، ولا معنى حينئذ للاحتجاج بدعوى الإجماع عليه، والحجة قائمة بالنص الوارد فيه. وإما أن تدعوه في أمر لا يوافقه نص قرآن ولا سنة صحيحة مسندة، بل هو مخالف لهما في عمومهما أو ظاهرهما، لتصححوه بدعواكم الكاذبة في أنه إجماع، فهذه كبيرة من الكبائر، وقصد منكم إلى رد اليقين بالظنون، وإلى مخالفة الله تعالى، ورسوله ﷺ [٢].

٨- لو أمكن ضبط جميع أقوال علماء جميع أهل الإسلام، حتى لا يشذ منها شيء لكان هذا حكما صحيحا، ولكن لا سبيل لضبط ذلك ألبتة - وحتى لو أمكن معرفة قول العالم، فقد كان يمكن رجوعه عن ذلك القول، إذا ولى عنه السائل ليعرف قول غيره. فوضح أنه لا سبيل ألبتة، ولا إمكان أصلا في حصر أقوال جميع علماء أهل الإسلام.

ويقرر ابن حزم - في النهاية - أننا في غنى فائض - ولله الحمد - عن هذا التكلف، وفى مناديح رحبة عن هذا التعسف، بنصوص القرآن والسنة الثابتة عن رسول الله ﷺ. فلا سبيل إلى وجود شرع لم ينص على حكمه [٣].

وهكذا يتبين لنا أن الإجماع - عند ابن حزم - لا يكون إلا على نص صريح من القرآن

---

(١) راجع الأدلة السابقة فى: الأحكام: ٤/١٣٦-١٤١ .

(٢) المصدر المذكور: ص ١٨٤ .

(٣) انظر: المصدر نفسه: ٢٣٢ .

أو السنة وأن هذا هو الإجماع المتيقن الذى يرد على صورتين، أو الذى ينقسم قسمين؛ إما شيء لا يكون مسلما من لا يعتقده كالشهادتين والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج ونحو ذلك من الأمور الاعتقادية، المعلومة من الدين بالضرورة. وهذا إجماع متيقن من جميع أهل الإسلام. وإما شيء يوقن بالنقل المتصل الثابت أن رسول الله ﷺ علمه وفعله جميع من بحضرته، ومن كان مستضعفا أو غائبا عن حضرته. وبعبارة أخرى: شيء شهده جميع الصحابة - رضى الله عنهم - من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتيقنا أن كل من غاب عنه عليه السلام منهم قد عرفه وأقر به؛ كفتح خيبر، وإعطائها لليهود ليزرعوها، ولهم شطر ما يخرج منها، وككثير من السنن. وهكذا كل ما جاء هذا المجيء، فهو إجماع مقطوع على صحته من كل مسلم علمه أو بلغه. على أنه قد خالف في بعض ذلك قوم بعد عصر الصحابة عن وهم، وخطأ. ومع أنه لا يسع أحد خلاف الحق أصلا، لكن من خالفه جاهلا متأولا، فيعذر بتأوله وجهله، ومن عاند بقلبه ولسانه فهو كافر، وإن خالف ما صح عنده من ذلك بعلمه، وسلم بقلبه ولسانه فهو فاسق [١].

ومن جهة أخرى فإن الاختلاف الواقع في الأمة أمر طبيعي لسببين:

أحدهما: أن الأصل من الناس وجود الاختلاف في آرائهم، نظرا لاختلاف أغراضهم وطبائعهم.

الثاني: أن الله تعالى قد قضى بذلك؛ إذ يقول: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ استثناء مما ورد فى ذم الاختلاف.. وقد اختلف ابن مسعود وعمر فى أزيد من مائة مسألة، كما أن الاختلاف قد حدث بين الصحابة - بعد موت رسول الله ﷺ - فى مسائل كثيرة، كاختلافهم فى حد شارب الخمر ما بين ثمانين وأربعين [٢]. وكبيع أمهات الأولاد، فمنهم من أجاز بيعها، ومنهم من منع منه وقال: تعتق من نصيب ولدها، وذهب ابن عباس - رضى الله عنهما - إلي أنها لا تعتق حتى يلفظ سيدها بعتقها [٣] ومثل قصر الصلاة فقد اختلفوا فى المسافة التى ترخص قصر

(١) راجع: الإحكام: ٤/١٤٩- ١٥٥، ١٧٢ -١٧٤ وما قرره في المحلى: ٩/٤.

(٢) الإحكام: ٤/١٥٦، ٥/٦٤، ٦/٦١ وما بعدها. وانظر أيضا: أصول السرخسي: ١/٣٠١ وأعلام الموقعين: ١/١٨٣.

(٣) انظر: الإحكام: ٤/١٥٩، ١٦٠، ١٨٦ وراجع هذه المسألة الخلافية - وغيرها - في: المحلى: ٩/ ١٨٧ وما بعدها، ٢١٩، ٢٢٠ وبداية المجتهد: ٢/ ٣٩٣ والملل والنحل (على هامش الفصل): ١/ ١٩-٢٧ وكتب الفقه المقارن.

الصلاة فيها؛ فقيل ستة وثلاثون ميلا، وقيل أربعون، وقيل اثنان وأربعون، وقيل ستة وأربعون.. وغير ذلك مما اختلف فيه الصحابة، وتبعهم فى هذا الخلاف من جاء بعدهم من الفقهاء كاختلافهم فى دية اليهودى والنصرانى، وزكاة البقر، وفى مسائل من الميراث [١] بل لقد اشتد الخلاف بين الفقهاء والأصوليين لأسباب أخرى كثيرة، لا يعنينى تفصيلها فى هذا المقام [٢].

فلا نعجب إذ نجد ابن حزم يقرر أن الإجماع المتيقن، والذى يكون حجة علينا، هو ما أجمع عليه الصحابة من أحكام الله تعالى ورسوله ﷺ، وأن وجوب اتباع النصوص هو الإجماع الصحيح. وإنه لينسب هذا الاختيار إلى أبى سليمان داود بن على وكثير من أصحابه الظاهريين. وقد ساق ثلاث حجج لأبى سليمان - ووافقه عليها - لإثبات أنه لا يتصور إجماع إلا إذا كان فى عصر الصحابة. وبعبارة أوضح: لإثبات أن الإجماع المعتبر فى الاحتجاج به، هو إجماع الصحابة فقط. وهذه الحجج هى:

١- أن الصحابة شهدوا التوقيف من رسول الله ﷺ. ولا إجماع إلا عن توقيف - أو تعليم - منه ﷺ.

٢- أنهم كانوا جميع المؤمنين فى عهد النبى عليه الصلاة والسلام، ومن كانت هذه صفاتهم فإجماعهم هو إجماع المؤمنين، وهو الإجماع المقطوع به. وأما كل عصر بعدهم؛ فإنما هم بعض المؤمنين لا كلهم. وليس إجماع بعض المؤمنين إجماعا، إنما الإجماع جميعهم.

٣- أنهم كانوا محصورين، يمكن أن يحاط بهم، وتعرف أقوالهم، وليس من بعدهم كذلك.

وقلت إن ابن حزم وافق أبا سليمان وأصحابه الظاهريين فى هذه الحجج الثلاث، إلا أنه عقب على القول الثالث فقال: (إنما كان هذا إذ كانوا كلهم بحضرة رسول الله ﷺ قبل تفرقهم فى البلاد، وأما بعد تفرقهم فالحال فى تعذر حصر أقوالهم كالحال فيمن بعدهم سواء ولا فرق) [٣] أما الذى يقول: إن العلماء كلهم أجمعوا على كذا - وعلى فرض أنه

---

(١) انظر: الإحكام: ٤/١٧٨ وما بعدها.

(٢) أشرت إليها بإجمال فى ص ٣٦ السابقة. وراجع أيضا: الموافقات: ٤/ ٥٦٦/٥٦٩.

(٣) الإحكام: ٤/١٤٩ وانظر الحجج الثلاث المذكورة فى المصدر نفسه: ص ١٤٧-١٤٩.

استثنى منهم واحدا فأكثر - فهذا القول لا يمكن التسليم بصحته؛ لأنه لا سبيل إلى معرفة ذلك يقينا، ولا إلى القطع به أصلا، لتعذر إحصاء عدد المفتين من المسلمين، ومنهم من ليس معروفا حتى يسأل عن رأيه فى المسألة التى يراد معرفة آراء المجتهدين فيها، وقد يرجع بعض هؤلاء المجتهدين عن رأيه الذى سبق أن قرره أو افتى به، قبل أن يتم أخذ آراء الباقين. فاجتماع جميع علماء الإسلام فى موضع واحد، حتى لا يشذ منهم أحد غير ممكن ألبتة [١].

هذا وحصر الإجماع المحتج به- فى إجماع الصحابة - هو أيضا القول المشهور عن الإمام أحمد بن حنبل - رضى الله عنه - الذى نقل عنه أنه قال: (من ادعى الإجماع - (بعد عصر الصحابة) -فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا، ما يدريه، ولم ينته إليه؛ فليقل: لا نعلم الناس اختلفوا) ومال إلى هذا القول كثير من العلماء البارزين؛ منهم البيضاوى، ونجم الدين الطوفى، والرازى، والشوكانى [٢].

من هنا أستطيع أن أقول: إن الذى ذهب إليه ابن حزم - ومن وافقه - هو الحق فى معنى الإجماع والاحتجاج به، وهو بعينه المعلوم من الدين بالضرورة، وأما الإجماع الذى يقول به الأصوليون والفقهاء فلا يتصور وقوعه، ولا يكون أبدا - للأسباب السابقة التى ذكرناها عن ابن حزم وغيره - بل إن هذا الإجماع كما تصوره ما هو إلا خيال: وكثيرا ما نرى الفقهاء إذا أعوزتهم الحجة ادعوا الإجماع ونبذوا مخالفة بالكفر، وحاش لله، إنما الإجماع الذى يكفر مخالفه- حقا - هو المتواتر، المعلوم من الدين بالضرورة؛ إذ هو الإجماع الصحيح، ولكنه مستغنى عنه بالعلم الضرورى من الدين. أما الإجماع الظنى - وهو ما نزل عن مرتبة التواتر؛ لأنه ليس بعد التواتر إلا الظن - فمنكره ليس بكافر اتفاقا، بل إن قيامه على الظن هو حجة من يمنع العلم بحصول الإجماعات بعد انتشار الإسلام [٣].

وعلى الرغم من قوة استدلال من حصروا إمكان الإجماع واعتباره حجة بإجماع الصحابة، إلا أن أكثر القائلين بالإجماع قد ذهبوا إلى أن الإجماع الذى يحتج به غير

---

(١) انظر: الفقه الإسلامى: ص ١٨٢، ١٨٣.

(٢) واجع الإحكام للآمدى: ١/ ٢٨٤، وإعلام الموقعين: ١/ ٢٤، وإرشاد الفحول: ٧٣، ٨١، وأصول الخضرى: ٣٥٣، ٣٥٤ وأصول التشريع الإسلامى ١١٩-١٢٠.

(٣) انظر مثلا: هامش الإحكام: ٤/ ١٤٢-١٤٤ ومراجعه.

مختص بإجماع الصحابة، بل إجماع أهل كل عصر حجة [١]. وابن حزم لا يطلق على مثل هذا إجماعا، وإن كان حقا وحجة، فهو يقول - في (المحلى) -: ولو جاز أن يتيقن إجماع أهل عصر بعدهم (الصحابة) أولهم عن آخرهم على حكم نص لا يقطع فيه بإجماع الصحابة رضى الله عنهم لوجب القطع بأنه حق وحجة، وليس كان يكون إجماعا؛ أما أنه حق وحجة فلقوله ﷺ: «لن تزال طائفة من أمتى ظاهرة على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتى أمر الله» [٢] فلا يجوز ألبتة أن يجمع أهل عصر ولو طرفة عين على خطأ، ولا بد فيهم من قائل بالحق. وأما أنه ليس إجماعا، فلأن أهل كل عصر بعد عصر الصحابة - رضى الله عنهم - ليس جميع المؤمنين، وإنما هم بعض المؤمنين. ولو جاز أن يسمى إجماعا ما خرج عن الجملة واحد لا يعرف أيوافق سائرهم أم يخالفهم، وكذلك ما خرج عنهم فيه اثنان وثلاثة وأربعة وهكذا إلى أن يرجع الأمر إلى أن يسمى إجماعا ما قاله واحد، وهذا باطل، ولكن لا سبيل إلى تيقن إجماع جميع أهل عصر بعد الصحابة - رضى الله عنهم - لأنهم كانوا عددا ممكنا حصره وضبطه، وضبط أقوالهم فى المسألة [٣]. ومع كل ما تقدم من آراء وأدلة واعتراضات حول إمكان إجماع من عدا الصحابة، فالواقع أن الكلام فى ذلك ليس إلا جدلا نظريا؛ إذ لم يستطع أحد أن يأتى بحكم ثبت بالإجماع بعد عصر الصحابة [٤].

الأصل الرابع: القياس

هذا هو المصدر الرابع من مصادر الفقه الإسلامى عند جمهور العلماء (القياس). وقد عنى الأصوليون والفقهاء به عناية بالغة؛ نظرًا لما يترتب عليه من ثمرات فقهية واسعة فكتبوا فيه الموسوعات الكثيرة، وتناولوا فيها تعريفه، وأركانه وشروط كل ركن منها، وأطالوا الكلام فى العلة وشروطها ومسالكها وأنواعها، ومراتب القياس وهل هو حجة أو

(١) انظر: الإحكام للآمدى: ١/ ٣٢٨ وما بعدها.
(٢) رواه الشيخان، كما بينت من قبل. ورواه ابن حزم باللفظ الوارد فى النص الذى نقلناه من المحلى وبإسناده إلى ثوبان من طريق مسلم مع زيادة. (انظر: المحلى: ١/ ٤٦، ٤٧).
(٣) المحلى: ١/ ٥٤-٥٥ (بتصرف يسير). وإنى لأتساءل - رغم قوة هذا التخريج - من ابن حزم - ووجاهته -: كيف يكون مثل هذا الإجماع حقا وحجة، ثم لا يكون إجماعا ؟ إن معنى كونه حجة أنه دليل معتبر، وهذا الدليل هو الإجماع عند الأصوليين والفقهاء، وقد رفض ابن حزم أن يسمى إجماعا، ولا أدرى بماذا يمكن أن نسميه - إذن - بغير هذا ؟ ولا بم يسميه هو ؟.
(٤) موسوعة الفقه الإسلامى: ١/ ١٨.

ليس بحجة. . إلى غير ذلك من المباحث التى تجلى ماهيته، وتبين أهميته. كل ذلك اقتضانا أن نطيل الحديث فيه بما يتسع له وقتنا، عارضين مختلف وجهات النظر وأدلته على أساس من المقارنة والموازنة إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

وأول ما يواجهنا من بحوثه تعريفه: لغة واصطلاحًا:

القياس فى اللغة

التقدير، يقال: قاس الثوب بالذراع: إذا قدر به، وقال الشوكانى فى بيان معنى القياس: (وهو فى اللغة: تقدير شئ على مثال شئ آخر، وتسويته به - وقيل: هو مصدر قست الشئ إذا اعتبرته أقيسه قيسًا وقياسًا، ومنه قيس الرأى، وسمى امرؤ القيس؛ لاعتبار الأمور برأيه) [١].

والقياس أصطلاحًا:

عرف بتعريفات كثيرة، لا تستحق إطالة الكلام فيها، لبعدها عن فنية التعريف، وهى أقرب إلى الشروح اللفظية منها إلى الحد المنطقى، والذى يقرب منه، ويبدو أنه أسلم التعاريف من المؤاخذات والإشكالات ما قيل من أنه:

١- مشاركة مسكوت عنه لمنصوص على حكمه الشرعى فى علة هذا الحكم، وإلحاقه به فيه.

أو ما قيل من أنه:

٢- إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه، للاشتراك بينهما فى علة الحكم. لسلامته من كثير من المؤاخذات، وصلاحيته بعد إقامة الأدلة على حجيته لاستنباط الأحكام الشرعية منه [٢].

أركان القياس:

وللقياس أركان أربعة يمكن انتزاعها مما سبق [٣]:

١- الأصل - أو - المقيس عليه: وهو محل الحكم المنصوص عليه أو المجمع عليه.

---

(١) إرشاد الفحول: ١٩٨ وانظر أيضاً: مختار الصحاح، والمعجم الوسيط.

(٢) راجع فى ذلك: الإحكام: للآمدى ٣/ ٢٦٢ وأصول الخضرى: ٣٥٨.

(٣) وراجع: إرشاد الفحول: ٢٠٤-٢٠٩ وأصول التشريع الإسلامى: ١٣٢ والواضح فى أصول الفقه: ٢٣٢، ٢٣٣.

٢- الفرع - أو - المقيس: وهو ما يراد إلحاقه بالأصل فى حكمه.

٣- حكم الأصل: وهو الحكم الشرعى الثابت للأصس بالنص، أو بالإجماع.

٤- العلة - وهى ما بنى عليه الحكم فى الأصل، وتحقق فى الفرع.

وقد ذكر الأصوليون لهذه الأركان شرائط، وأفاضوا فى التحدث عنها، وأكثرها إنما ذكر للوقاية من الوقوع فيما أسموه (بالقياسات الفاسدة). وليس من المهم عرضها الآن عدا ما يتصل منها بالعلة التى هى الركن الأساس فى القياس كما سيأتى:

الأمثلة:

وإليك أمثلة توضح القياس وأركانه:

١- ورد النص بحرمة الخمر - وهى ما اشتد أو تخمر من عصير العنب - فى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [١]، فالخمر: أصل منصوص على حكمه - وهو الحرمة - لعلة: هى الإسكار. ونبيذ الشعير أو التمر - فرع - لم ينص الشارع على حكمه. فإذا وجدنا العلة التى بنى عليها الحكم فى الأصل متحققة فيه، لزم - بطريق القياس - أن يكون مثله فى الحكم.

٢- ورد النص بحرمان قاتل المورث إرثه فى قوله ﷺ: «لا يرث القاتل شيئًا» فقاتل مورثه أصل محكوم عليه بالحرمان من إرث القتيل، لعلة هى ارتكاب جريمة قتل حرام، للحصول على منفعة قبل أوانها الشرعى، وقاتل الموصى فرع، فإذا وجدنا علة حكم الأصل متحققة فيه، لزم - بطريق القياس - أن يكون مثله فى الحكم، ويحرم ما أوصى له به، معاملة له بنقيض قصده.

٣- ورد النص بكراهة البيع وقت النداء للصلاة من يوم الجمعة فى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [٢]، فالبيع وقت النداء للصلاة من يوم الجمعة أصل محكوم عليه فى النص بالنهى أو بالكراهة - لعلة هى شغله عن الصلاة. والإجارة والرهن، أو أية معاملة وقت النداء للصلاة من يوم الجمعة فرع - توجد فيها هذه العلة، وهى الانشغال عن الصلاة، فتقاس بالبيع فى حكمه ونكره وقت النداء للصلاة، إذ إن الحكم يوجد حيث توجد علته عادة.

(١) الآية: ٩٠ المائدة.
(٢) الآية: ٩ الجمعة.

هذا: ولا يعد كل إلحاق لمسكوت عنه بمنطوق به قياسًا، فإن من الإلحاق ما هو مقطوع به، ومنه ما هو مظنون. والقياس المطلق من النوع الثانى دون الأول.

وبيان ذلك أن الإلحاق - أو - مراتب الإلحاق - ثلاثة أنواع [١]:

النوع الأول:

أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، بحيث يدرك العارف باللغة أن المسكوت عنه لا يصح استبعاده من معنى العبارة، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [٢]، فإن كل عارف باللغة يفهم منه، النهى عن شتم الوالدين وضربهما، بل يرى أن ذلك أولى بالنهى، وإن كان النهى فى العبارة متعلقًا بقول ﴿أُفٍّ﴾ دون سواه. وكقوله ﷺ: «أدوا الخيط والمخيط» فإنه يدل قطعًا على حرمة الغلول فى الغنيمة، وأخذ القليل والكثير منها.

وكالنص الدال على وجوب الكفارة على من واقع زوجه فى نهار رمضان متعمدًا، فإنه يدل على وجوبها على من زنى فيه أيضًا، وكالنص الدال على قبول شهادة اثنين، فإنه يدل على قبول شهادة ثلاثة أو أكثر، وكنهيه ﷺ عن التضحية بالعوراء والعرجاء، فإنه نهى عن التضحية بالعمياء ومقطوعة الرجلين..

فكل هذه إلحاقات مأخوذة من النص قطعًا، ولا يعتبر إلحاق المسكوت عنه فيها بالمنطوق به قياسًا، بل هو من باب دلالة الدلالة، أو دلالة النص، أو فحوى الخطاب. ويسميه الشافعية مفهوم الموافقة، وربما سموه (قياس الأولى) أو (القياس الجلي) ولا وجه لتسمية هذا النوع قياسًا.

النوع الثانى:

أن يكون المسكوت عنه مساويًا للمنطوق به، فلا هو أولى منه بالحكم، كالنوع الأول، ولا هو دونه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [٣] فإن المنطوق به، النهى عن أكل مال اليتيم بغير حق، وكل من يعرف اللغة يفهم أن علة هذا النهى ما فى هذا الفعل من عدوان، فيفهم من الكلام النهى عن إحراق مال اليتيم وإغراقه، وغير ذلك من أنواع العدوان، وإن كان النهى متعلقًا بالأكل دون سواه. وقوله تعالى فى الإماء: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا

---

(١) راجع: المستصفى للغزالى: ٢/ ٢٨١ والإحكام: لابن حزم: ٧/ ٥٤، ٥٥ .

(٢) الآية: ٢٣ الإسراء . (٣) الآية: ١٠ النساء .

﴿عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ (١)، فإن العبيد كالإماء، وفارق الذكورة والأنوثة بينهما لا يقتضى اختلافهما فى مثل هذا الحكم. وقوله ﷺ: «من باع عبدًا وله مال فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع» فإن الأمة فى هذا كالعبد. ومثله قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (٢) فإن قيد التأنيث المستفاد من صيغة الجمع بالألف والتاء (المحصنات) لا مفهوم له بل مثلهن فى ذلك الذكور، وليس هذا من قياس الرجال على النساء، بل من باب إلغاء الفارق بين الفريقين للقطع بإلغاء الفارق وهو الذكورة والأنوثة فى جانب المرمى ذكرًا كان أو أنثى، وفارق الذكورة والأنوثة بينهما لا يقتضى اختلافهما فى مثل هذا الحكم.

وهذا النوع كسابقه مقطوع به، ولهذا عده الحنفية من باب دلالة النص، وعده الشافعية من باب القياس الجلى، أو القياس فى معنى النص أو الأصل.

والنوعان يجريان فى الأحكام التى لا تقبل التعليل، أو تقبله ولكن لم تعرف العلة أو لم تتعين لعدم الحاجة فيهما إلى البحث عنها، كما ألحق الزبيب بالتمر فى حرمة الربا، لعدم الفارق بينهما بصرف النظر عن علة هذه الحرمة.

والفرق بين النوعين (الأول والثانى) أن الإلحاق فى الأول يفهمه كل عارف باللغة، فهو مأخوذ من النص من غير حاجة إلى اجتهاد واستنباط، أما النوع الثانى فإن وجوه الشبه بين المنطوق به والمسكوت عنه فيه متكاثرة إلى حد يصرف المجتهد عن التفكير فى علة جامعة - أو وجه للمشابهة - إلى البحث عن الفارق بينهما، وأنه لا يقتضى التفرقة بينهما فى مثل هذا الحكم، ويعرف كون الفارق بين المنطوق به والمسكوت عنه ولا يقتضى اختلافهما فى الحكم باستقراء أحكام الشرع الدالة على إلغاء هذا الفارق فى مثل هذا الحكم، كما ظهر من الأمثلة التى أوردناها، ونحوها.

النوع الثالث:

ما لا يكون المسكوت عنه فيه أولى بالحكم من المنطوق به، ولا مساويًا له، فيكون الإلحاق فيه مظنونًا ظنًا راجحًا، ويتحقق هذا حين تكون الفروق بين الأصل والفرع داعية إلى البحث عن معنى مشترك بينهما يقتضى اشتراكهما فى الحكم.

(١) الآية: ٢٥ النساء. (٢) الآيتان: ٤، ٥ النور.

وهذا النوع هو الذى يسمى قياسًا بالاتفاق. وهو أيضًا الذى أثار جدلاً طويلاً بين المثبتين له والنافين.

٤- والفرق بينه وبين النوع الثانى: أن العقل لا يتجه فى النوع الثانى إلى البحث عن معنى يجمع بين الأصل والفرع، لتكاثر المعانى الجامعة، بل يتجه إلى البحث عن الفارق بينهما، وأنه لا يقتضى اختلافهما فى الحكم، أما فى النوع الثالث فإن البحث فيه يتجه إلى الكشف عن معنى يقتضى المشاركة بينهما فى الحكم وهو العلة [١].

بين القياس والاجتهاد بالرأى:

القياس موجود منذ وجد الاجتهاد بالرأى؛ لأنه نوع منه، بل هو أقوى دعائمه، وأوضح طرقه، لهذا عظم شأنه، وكثر القائلون به خلال القرن الأول والثانى للهجرة. وقد أخذ الفقهاء - وعلى رأسهم الإمام الشافعى رضى الله عنه - يضعون له الأقسام، والأركان (المقيس عليه وهو الأصل، المقيس وهو الفرع، حكم الأصل، علة هذا الحكم)، ثم شروط كل ركن منها [٢]، بحيث يكون صالحًا لاستنباط الأحكام الشرعية العملية. وبذلك غدا الأصل الرابع من أصول الفقه وأدلته - عندهم - بعد الكتاب والسنة والإجماع، وإن كان منهم - القائلين به - من يقدم عليه قول الصحابى.

هذا وكان من نتيجة استعمال القياس والإكثار منه - فى القرن الثانى بصفة خاصة - أن ظهر ما يسمى بالفقه التقديرى، أو الافتراضى، وهو القائم على فرض المسائل، وتقدير الوقائع مسبقًا، أو التى لما تكن. فهذا النوع من الفقه أضحى ميدانًا لتطبيق الأقيسة، ومجالاً رحبًا لاختبار العلل التى إذا تحققت فى الأصل والفرع جعلت للفرع (المقيس) حكم الأصل (المقيس عليه). وقد أصبحت ظاهرة فرض الفروض، وتفريع المسائل من أهم خصائص الفقه العراقى فى القرن الثانى، وعمت شهرته بذلك الآفاق. وإذا كانت مدرسة العراق قد اشتهرت بالرأى والقياس - وكان على رأسها ابن مسعود، وإبراهيم النخعى (٩٦ هـ)، وحماد بن أبى سليمان (١٢٠ هـ)، وأبو حنيفة - ففى الحجاز أيضًا - وفيه تكونت مدرسة المحدثين فى مقابلة مدرسة الرأى بالعراق - وجد المكثرون من

---

(١) وراجع: أصول التشريع الإسلامى: ١٣٣-١٣٦.

(٢) انظر هذه الأركان وشروطها فى الإحكام: للآمدى: ص٢٧٣ وما بعدها، وأصول الخضرى: ٣٠٣ وما بعدها، وفى علم أصول الفقه خلاف: ص٦٠-٦٣

الفتوى، المجتهدون فى الأحكام بآرائهم، كما وجد المقلون، والمحترزون منها، أمثال سعيد بن المسيب، وربيعة الرأى، وعروة بن الزبير، . بن شهاب الزهرى، ثم الإمام مالك الذى عده ابن قتيبة من أصحاب الرأى، على الرغم من علمه بالحديث؛ حيث يعتبر فى الرعيل الأول من رجاله [(١)].

وفى مقابل ذلك وجد من يرفض القياس، ويذم الرأى من بعض فرق الشيعة والمتكلمين خاصة المعتزلة وعلى رأسهم أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام (١٨٥-٢٣١هـ) حتى لقد قيل: إنه أول من قال بعدم جواز القياس، وأبطل العمل به، ولكنه تحرز عن الطعن فى السلف فرارًا من الشنعة التى لحقته [(٢)].

ويؤكد هذا ما سبق أن قررناه من العلاقة الوثيقة بين الاجتهاد بالرأى، والقياس - وجودًا وعدمًا - بمعنى أن من أجاز الاجتهاد بالرأى أجاز القياس، والعكس. ثم اشتد فى نفى القياس أهل الظاهر عامة، وابن حزم خاصة؛ فقد أخذ على عاتقه إبطال القياس. . وهنا أجد من المفيد أن أشير إلى حقيقتين واضحتين:

الأولى: أنه كانت للمواقف المختلفة - التى اتخذها العلماء المجتهدون فى استنباط الأحكام والاستدلال عليها - من القياس، ما بين مسرف فيه، ومقتصد، وما بين رافض له أصلاً - كانت لهذه المواقف آثار عديدة، ليس بإمكان الباحث فى التشريع الإسلامى - أصوله وفروعه - أن يتجاهلها، ومن هذه الآثار:

١- الاختلافات التى نشأت حول كثير من الأحكام الجزئية، وهى نتيجة طبيعية للأصول التى اعتمد عليها كل منهم، وبنى على أساسها وجهة نظره، متصورًا أنها تتفق والشرع الحكيم [(٣)].

٢- اختلاف المؤرخين فى تقسيمهم المجتهدين؛ فمنهم من قسمهم إلى أهل حديث، وأهل رأى كابن قتيبة، والشهرستانى، وابن القيم. ومنهم من قسمهم إلى أهل حديث وأهل رأى وأهل الظاهر كابن خلدون. وقريب من هذا التقسيم - الأخير - يذهب الدهلوى فى

---

(١) راجع: مناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ٣٨٣، ٣٨٤، ٨٤٠-٨٤٤، والاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث: ص٣١ وما بعدها.

(٢) انظر: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: ص١٥ وما بعدها، وأصول السرخسى: ٢/ ١١٨ وما بعدها.

(٣) ذكرت طائفة منها فى رسالة الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٣٨٨-٣٩١ وفى دراستنا عن ابن حزم الظاهرى وكتابه المحلى: ٢٩٢ وما بعدها.

(الإنصاف). ومدار هذا الاختلاف - فى التقسيم، وفيما ينضوى تحت كل قسم - على المقياس الذى يضعه كل منهم لتحديد من هم أهل الحديث، ومن هم أهل الرأى؛ فبعضهم يرى أن كل من تمسك بالسنة، وحرص على روايتها، وقدمها على كل ما عداها فهو من أهل الحديث. وأما من قاس، واستنبط، واستخرج العلل، وفرض الفروض، ولم يشتهر برواية السنة فهو من أهل الرأى. فكان تقسيم العلماء إلى قسمين (أهل حديث وأهل رأى). وبعضهم جعل مقياسه التعامل مع السنة مضافًا إليه النظرة إلى القياس، ما بين مسرف فيه (أهل الرأى) وما بين مقتصد، ولا يلجأ إلى الرأى - بوجوهه المختلفة - إلا عند الضرورة (أهل الحديث) وما بين ممتنع منه مطلقًا، فهو من أهل الظاهر، فجاء تقسيم المجتهدين إلى ثلاثة أقسام: أهل رأى، وأهل حديث، وأهل ظاهر [١].

والحقيقة الثانية: أن أسباب نفى القياس - عند نفاته من الشيعة والمتكلمين والظاهرية - مختلفة، والجامع بينهم هو رفض القياس، وإبطال العمل به، ولكل أسانيده التى يرجع إليها؛ فأما الشيعة: فإن من أصولهم أن لله فى كل أمر أو حادث - مهما كان قليل الخطر - حكمًا معينًا، سواء فى ذلك العبادات والمعاملات، هذه الأحكام عرفها الرسول ﷺ بالوحى، والإلهام من الله، وبين منها حال حياته ما اقتضت الحاجة والحكمة بيانه، وأودع سائرها أوصياءه من الأئمة؛ ليبين كل منهم فى زمنه ما تدعو الحاجة والحكمة - أيضًا - لبيانه. فما الضرورة إذًا لاستعمال القياس؟! وبخاصة وقد تواتر عن أئمتهم: أن الشريعة إذا قيست محق الدين، والقياس هو العمل بالرأى، وأحكام الله لا يصح أن يكون مرجعها الرأى! أما الأئمة فهم معصومون من الخطأ فى هذه الأحكام، فما يرونه يعتبر بمثابة النصوص من قبل الشارع [٢]! وأيضًا فإن القول بالقياس يفضى إلى الاختلاف، وذلك عندما يظهر لكل واحد من المجتهدين قياس مقتضاه نقيض حكم الآخر، والاختلاف ليس من الدين. وقد دعموا ذلك بآيات من القرآن الكريم، وبآثار عن الصحابة رضوان الله عليهم [٣].

---

(١) انظر مثلاً: الملل والنحل: ٢/ ٤٥، ٤٦، ومقدمة ابن خلدون: ص٤٩٨، وتاريخ التشريع الإسلامى للخضرى: ١٣٤-١٤٠، ١٩٨، والاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث: ٨١-٩٢.

(٢) انظر: الفقه الإسلامى للدكتور محمد يوسف موسى: ١٦٠، ١٦١ ومناهج التشريع الإسلامى: ص٢٠٨ وما بعدها.

(٣) راجع: الإحكام للآمدى: ٤/ ١٠، ١١.

أما النظام وغيره من المتكلمين، فقد بنوا نفيهم للرأى - ومنه القياس - على قضية عقلية محضة، وهى أن العقل يقتضى التسوية بين المتماثلات فى أحكامها، والاختلاف بين المختلفات فى أحكامها، ولو اطرد الأمر كذلك - فى الشريعة - كان القياس فى الأحكام الشرعية أمرًا يدعو إليه العقل. لكننا قد رأينا الشارع فرق بين المتماثلات، وجمع بين المختلفات، وهو على خلاف قضية العقل، وذلك يدل على أن القياس الشرعى غير وارد على مذاق العقل، فلا يكون العقل مجوزًا له. وإذًا فلا يصح اعتبار القياس حجة فى استنباط الأحكام.

وذكروا من تفريق الشريعة - فى الحكم - بين المتماثلات: وجوب غسل الثوب من بول الصبية، والرش عليه من بول الغلام، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير، والجلد بالقذف - وهو الرمى بالزنى - دون القذف بالكفر، وغير ذلك من الأمثلة وهى كثيرة. كما يذكرون أمثلة أخرى - وهى كثيرة أيضًا - لتسوية الشارع بين المختلفات، منها أنه سوى - فى إيجاب القتل - بين الردة والزنى، وسوى - فى إيجاب الكفارة - بين قتل النفس، والوطء فى نهار رمضان، والظهار [1].

أما أهل الظاهر، فإن أساس رفضهم هو كفاية النصوص لمعرفة أحكام كل ما يقع أو يجد من نوازل ومسائل. وقدم لنا ابن حزم صورة واضحة القسمات لموقف أهل الظاهر عامة، وابن حزم خاصة من القياس، وذلك من خلال مناقشته أدلة القائلين بالقياس، وأيضًا ما أورده من أدلة على نفيه وبطلان القول به.. كما سيأتى.

أهم أدلة المثبتين للقياس

أولاً: الأدلة القرآنية:

استدلوا بآيات كثيرة من القرآن الكريم، نذكر منها:

١- قوله عز وجل: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [2] قالوا: فوجب إذ منع من قول «أف» للوالدين، أن يكون ضربهما أو قتلهما أيضًا ممنوعًا؛ لأنهما أولى من قول «أف».

٢- وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [3] قالوا: فما عدا الأكل من

---

(١) انظر: المصدر السابق، ورد الآمدى على هؤلاء فى ص١٨، ١٩ وكذلك رد ابن القيم على هذه الأمثلة التى ذكرناها. وغيرها فى: أعلام الموقعين: ٢/ ٢٤ وما بعدها.

(٢) الآية: ٢٣ الإسراء. (٣) الآية: ١٨٨ البقرة.

اللباس والإحراق وغيرهما باطل.

٣- **وقوله تعالى:** ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [١] ووجه الدلالة به: أن الله عز وجل أمر بالاعتبار بهم؛ أي بما وقع لبني النضير بسبب نكثهم عهد رسول الله ﷺ، ولا معنى لهذا إلا أن يقيس أولو الأبصار حالهم بحالهم، ويتوقعوا من الضر مثل ما أصابهم، إن هم فعلوا مثل فعلهم، ثم إن الاعتبار هو الانتقال من الشيء إلى غيره، وذلك متحقق في القياس؛ حيث إن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع، فعلى هذا يكون القياس مأمورًا به [٢].

وهناك آيات أخرى استدل بها المثبتون للقياس وهذه الآيات يمكن تصنيفها إلى نوعين:

الأول: آيات ضرب الأمثال والتشبيه، وكلها أقيسة عقلية، ينبه الله عز وجل بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله، فإن الأمثال كلها قياسات - كما يقول ابن القيم - يعلم منها حكم الممثل من الممثل به، وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلاً تتضمن تشبيه الشيء بنظيره، والتسوية بينهما في الحكم، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [٣].

إذًا فالله عز وجل إنما ساق هذه الآيات، وضرب فيها الأمثال والتشبيهات [٤]؛ لتقريب المراد وفهم المعنى، ثم الاستدلال لها على قدرته في الخلق وفي البعث، وفي إحاطته علمًا بكل شيء وغير ذلك مما اشتمل عليه القرآن من التمثيل والقياس، والجمع والفرق، واعتبار العلل والمعاني وارتباطها بأحكامها تأثيرًا واستدلالاً [٥]. ولذا احتج المثبتون للقياس بهذه الآيات، التي يتضح فيها القياس، أو الاستدلال بالنظير على النظير، وقالوا: (لا يستقيم في نظر العقلاء أن يكون القياس حجة لله على خلقه، ثم لا يكون حجة للخلق في تعرف أحكامه فيما لا نص فيه) [٦].

---

(١) أول سورة الحشر.

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ٣٨/٤ والإحكام: لابن حزم: ٥٦/٧ وما بعدها. وأصول التشريع الإسلامي: ١٣٧ ورسالة الفكر الفقهي لابن حزم الظاهري: ٣٤٨ وما بعدها.

(٣) الآية: ٤٣ العنكبوت.

(٤) انظر هذه الآيات في: الإحكام لابن حزم: ٨١/٧ وما بعدها، وأعلام الموقعين: ١١١/١ وما بعدها وأصول التشريع الإسلامي: ١٣٨-١٤٠.

(٥) أعلام الموقعين: ص ١٦٤، ١٦٥. (٦) أصول التشريع الإسلامي: ١٣٩.

النوع الثاني: آيات ربطت فيها الأحكام بعلل هي أوصاف في الأفعال المحكوم عليها مناسبة لتلك الأحكام، بحيث توجد هذه الأحكام أينما وجدت تلك العلل والأوصاف، ولا تتخلف عنها إلا لمانع يقتضي ذلك. وذلك هو القياس مثل قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ (١) وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ (٢) - ولكن ابن حزم يقرر أن المراعى في مثل هذه الآيات إنما هو النص لا ما عداه أصلاً؛ بمعنى أنها من باب تطبيق النص، لا من باب القياس أو غيره (٣).

ثانيا: أدلتهم من الأحاديث:

استدل المثبتون للقياس بمجموعة من الأحاديث، ضرب فيها الرسول ﷺ الأمثال لأمته؛ لتقريب الأحكام - نفيًا وإثباتًا - وإيصالها إلى ذهن السامع؛ فالأمثال شواهد المعنى المراد كما يقول ابن القيم (٤). وهذه الأحاديث بعضها ورد هكذا (بضرب المثل) ابتداءً، وبعضها كان إجابة عن استفتاء ما، ومنها ما كان تصحيحًا لفهم خاطئ. وأيًا كان سببها فالمهم أن ورودها على هذا النحو جعل أصحاب القياس يستندون إليها، وكان لابن حزم رأي آخر فيها يصرفها عن أن تكون حجة لهم، بل إنه ليعكسها عليهم، ويجعلها حجة له في إبطال القياس (٥). نذكر من هذه الأحاديث:

١- ما رواه جابر بن عبد الله عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - قال: هششت إلى المرأة، فقبلتها وأنا صائم، فأتيت النبي ﷺ، فقلت: يا رسول الله أتيت - وفي رواية صنعت اليوم - أمرًا عظيمًا؛ قبلت وأنا صائم! فقال رسول الله ﷺ: «أرأيت لو مضمضت بماء وأنت صائم؟» قلت: لا بأس، قال: «فصم»، وفي رواية «فمه»؛ أي فاكتف بهذا، لأن ما وقع منك أمر هين لا بأس به كالمضمضة. وفي رواية ابن حزم له «ففيم؟!». ووجه الاحتجاج بهذا الخبر: أنه ﷺ قاس القبلة على المضمضة، لاشتراكهما في عدم إيصال شئ إلى الجوف، وألحقها بها في الحكم: وهو عدم إفساد الصوم.

---

(١) الآية: ١٤٥ الأنعام.

(٢) الآية: ٩٠ المائدة.

(٣) الإحكام: ٧/٩٣-٩٥، ٨/٨٩.

(٤) أعلام الموقعين: ١/٢٠٨.

(٥) انظر هذه الأحاديث ومناقشة ابن حزم لها في: الإحكام: ٧/١٠٠-١١٥ وهي وغيرها كثير في: أعلام الموقعين: ١/١٧٢-١٧٥، ٢٠٠ وما بعدها وأصول التشريع الإسلامي: ١٣٩، ١٤٠.

٢- ما رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال: يا رسول الله إن أمى ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها؟ قال: «لو كان على أمك دين أكنت قاضيه عنها؟» قال: نعم. قال: «فدين الله أحق أن يقضى».

وعن ابن عباس أيضًا: أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبى ﷺ فقالت: إن أمى نذرت أن تحج، فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ فقال ﷺ: «نعم، حجى عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء» [١].

ووجه الاحتجاج بهذين الخبرين واحد، وهو أنه ﷺ قاس دين الله تعالى على دين العباد؛ لاشتراكهما فى أن كلًّا منهما ثابت فى الذمة، وواجب الأداء، ثم ألحق به فى جواز أداء الفرع ما وجب على أصله، وبراءة ذمة الأصل بذلك.

٣- ما روى أن أعرابيًا قال لرسول الله ﷺ: يا رسول الله، إن امرأتى ولدت ولدًا أسود - وهو يعرض لنفيه - (أو قال: وإنى أنكرته). فقال له رسول الله ﷺ: «هل لك من إبل؟» قال: نعم، قال: «ما ألوانها؟» قال: حمر. قال: «هل فيها من أورق [٢]؟» قال: إن فيها لَوُرْقًا. فقال رسول الله ﷺ: «فأنى ترى ذلك أتاها؟» - أو كلامًا هذا معناه - فقال له الرجل: لعل عرقًا نزعه. فقال عليه السلام: «ولعل هذا عرقًا نزعه». قالوا: وهذا قياس، وتعليم للقياس.

٤- احتجوا كذلك بحديث معاذ بن جبل المشهور (المذكور فى الاجتهاد بالرأى)..

ووجه استدلالهم به: أن رسول الله ﷺ أقر معاذًا على الإحالة على الرأى، والعمل به عند فقد النص، والقياس نوع من أنواع الاجتهاد والاستدلال. ويعلق الكوثرى - على هامش (النبذ) - على تخريج ابن حزم للآيات السابقات، وهذه الأحاديث، فيقول: (وما فى الآيات والأحاديث من الدليل على القياس لا يخفى إلا على من انطمست بصيرته، وجرى فقهاء الصحابة على ذلك. وهم الذين شهدوا الوحى يقطع كلام كل خطيب، حتى إن ابن عبد البر الذى يطريه المصنف (يقصد ابن حزم) إطراءً بالغًا يقول - فى جامع بيان العلم:

---

(١) متفق عليه (نيل الأوطار: ٤/١٦٧).

(٢) الأورق من الإبل، هو الأسود غير الحالك؛ أى الذى يميل إلى الغبرة، أو هو الذى فيه بياض إلى سواد، وهو الرمادى. والحديث المذكور فى صحيح البخارى: (كتاب الاعتصام). باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل مبين قد بين الله حكمهما ليفهم السائل.

(وعلى ذلك كان العلماء قديمًا وحديثًا-) ويقول أيضًا: (وقد جاء عن الصحابة رضى الله عنهم من اجتهاد الرأى والقول بالقياس على الأصول ما يطول ذكره) ويقول أيضًا - ناقلاً عن المزنى -: (الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا استعملوا المقاييس فى الفقه فى جميع الأحكام..) [(١)].

وعبارة المزنى هذه نقلها ابن القيم، فقال: قال المزنى: (الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا وهلم جرا استعملوا المقاييس فى الفقه فى جميع الأحكام فى أمر دينهم) قال: (وأجمعوا بأن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس؛ لأنه التشبيه بالأمور، والتمثيل عليها) ثم أورد ابن القيم ـ بعد ذلك - العديد من المثل على ثبوت القياس عن الصحابة [(٢)]، وسوف أذكر جملاً منها في النقطة التالية، وهي:

ثالثا: احتجاجهم بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم:

وهو أقوى الحجج فى هذه المسألة - كما يقول كل من سيف الدين الآمدى وابن القيم [(٣)] - فقد كانوا يجتهدون فى الوقائع التى لا نص فيها، ويقيسون ما لا نص فيه على ما فيه نص، ويعتبرون النظير بنظيره من غير نكير من أحد منهم، من ذلك قياسهم خلافة أبى بكر على إمامته فى الصلاة، وبينوا أساس القياس بقولهم: رضيه رسول الله لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا. ومن ذلك رجوع الصحابة إلى اجتهاد أبى بكر فى أخذ الزكاة من بنى حنيفة وقتالهم على ذلك، وقياس خليفة رسول الله على الرسول في وساطة أخذ الزكاة من الأغنياء للفقراء وأرباب المصارف المستحقين للصدقة أو للزكاة. ومنه أيضًا: قياس أبى بكر تعيين الإمام بالعهد على تعيينه بعقد البيعة، حتى إنه عهد إلى عمر بالخلافة، ووافقه على ذلك الصحابة. إلى غير ذلك من الوقائع التى لا تحصى، وذلك يدل - كما يقول الآمدى - على أن الصحابة مثلوا الوقائع بنظائرها، وشبهوها بأمثالها، وردوا بعضها إلى بعض فى أحكامها، وأنه ما من واحد من أهل النظر والاجتهاد منهم، إلا وقد قال بالرأى والقياس - فى جميع هذه الصور، وذلك لا بد لهم من مستند: وإلا لكانت أحكامهم

---

(١) هامش النبذ: ص٤٧ وانظر أيضاً: جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ٦٧ ومناهج التشريع الإسلامى: ص٨٤١ .

(٢) راجع: أعلام الموقعين: ١/ ١٧٧ وما بعدها .

(٣) الإحكام: ٤/ ٥٢ وما بعدها، وأعلام الموقعين: ١/ ١٧٦ وما بعدها، وانظر. أيضاً: المستصفى: ٢/ ٢٤١ وما بعدها. والملل والنحل: ٢/ ٣٦ وما بعدها .

بمحض التشهى والتحكم فى دين الله من غير دليل، وهو ممتنع، وذلك المستند يمتنع أن يكون نصًا، وإلا لأظهر كل واحد ما اعتمد عليه من النص [١].

ولكن ابن حزم - أيضًا - ينفى أن يكون هذا من القياس، إذ هم مجمعون على أنه لا يحل لأحد أن يحرم ولا أن يحلل ولا أن يوجب حكمًا لم يأت به الله تعالى ولا رسوله ﷺ. وأن ما روى عنهم من قضايا يظن أن فيها العمل بالقياس هى ليست عند التحقيق من القياس [٢]، بل إن منها صحيح السند، ومنها ساقط السند، وقد روى عنهم أكثر فى إبطال القياس، ولم يقل أحد منهم بالعلل، التى هى أساس القياس!

ولأن ابن حزم توقع أن يرد عليه من القائلين بالقياس، فعاد ليقول: (أما القول بالرأى والاستحسان والاختيار فكثير عنهم رضى الله عنهم جدًا، ولكنه لا سبيل إلى أن يوجد لأحد منهم أنه جعل رأيه دينًا أوجبه حكمًا، وإنما قالوا إخبارًا منهم بأن هذا الذى سبق إلى قلوبهم) [٣].

ومهما يكن من أمر تعليله للقول بالرأى - بوجوهه المختلفة - فحسبنا أنه وقع فيما أراد نفيه، وأثبته غيره من القائلين بالقياس. وقوله: (أما القول بالرأى والاستحسان والاختيار فكثير عنهم جدًا) دليل عليه، لا له، وفيه الكفاية.

رابعًا: الاحتجاج بما أثر عن الصحابة:

احتج المثبتون للقياس بما ورد عن الصحابة من آثار تدل على أنهم كانوا يقيسون الأمور المتناظرة بعضها على بعض، وكان أكثر هذه الآثار شهرة وصراحة فى الدلالة على القياس رسالة عمر لأبى موسى الأشعرى، والأثر المروى عن على فى قياسه حد الشارب على القاذف، فلا نكاد نجد كتابًا فى أصول الفقه يخلو من هذين الأثرين، سواء بالإثبات أو بالنفى، فلنعرض لهما فيما يلى:

أ - أما عن رسالة عمر إلى أبى موسى [٤]، والتى كان فيها الدعوة إلى القياس

---

(١) الإحكام للآمدى: ٤/ ٥٦، ٥٧.

(٢) تجد هذه القضايا وردى على تخريج أو توجيه ابن حزم لها فى رسالة الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٣٥٦-٣٥٨ وانظر: الإحكام: ٧/ ١١٥ وما بعدها.

(٣) الإحكام: ٧/ ١١٨.

(٤) انظر هذه الرسالة بإسنادها فى: البيان والتبيين لأبى عثمان الجاحظ (٢٥٥هـ): ١/ ١٦٩، ١٧٠ المطبعة العلمية. الطبعة الأولى ١٣١١هـ. وأورد ابن حزم فقرات منها بإسنادها فى الإحكام ٧/ ١٤٦، ١٤٧، وتجد نصها كاملاً وشرحاً وافياً لها فى: أعلام الموقعين: ١/ ٧١ وما بعدها.

الصحيح، الذى لا شبهة فيه، فقد ورد فيها: (الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس فى قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد - فيما ترى - إلى أحبها إلى الله، وأشبهها بالحق -). وقد أنكر ابن حزم - بشدة - هذه الرسالة وزعم أنها منسوبة إلى عمر رضى الله عنه [1]. وأكد ذلك بعدة أمور:

١- أن السند الأول - من بين السندين اللذين روى ابن حزم هذه الرسالة من طريقهما - فيه عبد الملك بن الوليد بن معدان، وهو متروك الحديث، ساقط بلا خلاف، وأبوه مجهول، وقال - فى (المحلى): . . وأبوه أسقط منه. وأما السند الثانى فمنقطع؛ لأن فيه مجهولين.

٢- كم قصة خالفوا فيها عمر، بل لقد خالفوه فى بعض ما ورد فيها.

٣- ثم لا حجة فى قول أحد دون النبى ﷺ.

٤- اللفظ الذى فيها: (ثم اعمد لأشبهها بالحق، وأقربها إلى الله عز وجل، وأحبها إليه تعالى، فاقض به) يدل على أنها موضوعة، ذلك أن القياس ما يدرى - إذا اشتبهت الوجوه - أيها أحب إلى الله عز وجل، وأيها أقرب إليه؟ وهذا ما لا يقطعون به، ولا يقطع به أحد له حظ من علم.

ولا نعلم إلا حقًّا أو باطلاً، فالباطل لا يحل الحكم به، وإن كان الحق فلا يجوز أن يقال فى الحق: إنه أشبه طبقته ونظرائه بالحق، لكن يقال فى الحق: إنه حق بلا شك، ولا يجوز أن يقال فيه يشبه الحق.

وبالجملة فهذه الرسالة - فى نظر ابن حزم - باطلة وموضوعة، ولا تخلو - كما يقول - من أن تكون صحيحة أو غير صحيحة؛ فإن كانت غير صحيحة فهو قولنا، ولا حجة علينا فيها. وإن كانت صحيحة تقوم بها الحجة فقد خالف المحتجون بها ما فيها [2].

هذه هى الطعون والأسباب التى من أجلها رفض ابن حزم رسالة عمر التى تدل صراحة على أن الصحابة كانوا يقيسون - أو يجيزون قياس - النظير على النظير، فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة وفى حدود معينة، وبشروط خاصة.

ومع قوة الشبه أو الطعون التى أوردها ابن حزم على هذه الرسالة، وأحاطها بها بهدف

---

(١) الإحكام: ٧/ ١٤٥.

(٢) انظر: المرجع السابق: ص١٤٧-١٤٩؛ والمحلى ١/ ٥٩، ٦٠ والنبذ ص: ٥١.

إسقاط الاحتجاج بها، إلا أنها جميعها تجد ردودًا مقنعة، ويكفينا أن نقول: إن هذه الرسالة ليست موضوعة على عمر بن الخطاب؛ فقد رويت من غير طريق عبد الملك الذى ادعى ابن حزم أنه ساقط بلا خلاف. وإنما قلت: ادعى ابن حزم؛ لأنه لم ينفرد بتضعيفه، وسقوط روايته - فيما اطلعت عليه - سوى ابن حزم. صحيح أن الإمام البخارى يقول عنه: فيه نظر. ولكن هذا يعنى أنه ليس ساقطًا عند جميع علماء الجرح والتعديل، بل إنه - بمقتضى قول البخارى - مزكى من بعض علماء الحديث، ومن اعتبره أهل الخبرة صالحًا لا يعد ساقطًا بلا خلاف، كما أن أباه ليس أسقط منه، فقد عده ابن حبان - فيما نقله ابن حجر فى اللسان - فى الثقات، ولو أن رواية تلك الرسالة عن هذا الطريق فقط - على فرض سقوط عبد الملك وأبيه - لكان لكلام ابن حزم وجاهته، لكن إسناد الجاحظ - مثلاً - الذى رواها من طريقه، ليس فيها عبد الملك، كما أن ابن حزم نفسه رواها من غير هذا الطريق. وجهله ببعض الرجال - فى السند الثانى - لا يقتضى أن يكونوا مجهولين لغيره. وفوق ذلك فإن فى السند الثانى: قال سفيان بن عيينة ثنا إدريس - وهو إدريس بن يزيد بن عبد الرحمن الأودى وهو ثقة - قال: أتيت سعيد بن أبى بردة بن أبى موسى الأشعرى - وكان أبو موسى قد أوصى إلى أبى بردة، فأخرج إليه كتبًا فرأيت فى كتاب منها.. (هذا الكتاب) ولا شك أن القراءة من الكتاب أوثق من التلقى عن الحفظ.

ونضيف إلى ما تقدم أن هذه الرسالة رويت عن غير الطريقين اللتين طعن فيهما ابن حزم، ونقلها علماء لا يقلون عن ابن حزم حفظًا واطلاعًا؛ فقد رواها الإمام أحمد والدارقطنى - فى سننه - والبيهقى - فى (المعرفة) - وابن الجوزى فى (سيرة عمر بن الخطاب)، وشرحها ابن القيم فى (أعلام الموقعين) والمبرد فى أول كتابه (الكامل). صحيح أنه لا يلزم من شرحها صحتها، فمدار الصحة على الرجال لا على الشروح، فقد ذكر ابن القيم - بعد أن أورد نصها -: (قال أبو عبيد: فقلت لكثير: هل أسنده - أى الكتاب - جعفر؟) قال: (لا) لكنه قال - بعد ذلك -: (وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتى أحوج شئ إليه، وإلى تأمله والتفقه فيه) [1]. وهذا حسبنا فى الاطمئنان إلى صحتها.

ثم إن الرسالة التى قال عنها ابن حزم: إنها الرسالة التى تصح عن عمر - وهى رسالته

---

(١) أعلام الموقعين: ١/ ٧٢، وانظر: هامش المحلى: ١/ ٥٩، ٦٠، وابن حزم لأبى زهرة: ٣٨٨، ٣٨٩.

إلى شريح، وقد رويت من عدة طرق جيدة الإسناد - هي بمعناها؛ لأنه قال فيها: (فإن شئت فتقدم، وإن شئت فتأخر). صحيح أنه قال له: (ولا أرى التأخر إلا خيرًا لك) لكن هذا لا يفيد أنه نهاه عن الاجتهاد بالرأى، إذا لم يجد شيئًا - فيما عرض عليه - من الكتاب أو من السنة أو من الإجماع أو بما قضى به الصالحون - كما فى بعض الروايات - وإنما أجاز له الاجتهاد بالرأى - ومنه القياس - فلا خلاف بين مضمون الرسالتين، إلا أن الأولى كانت صريحة فى الدلالة على القياس، والثانية أجازته ضمنًا.

وأما كونهم خالفوا عمر فى غير موضع، حتى فى بعض ما ورد فى هذه الرسالة، فإن هذا لا يعنى - بالضرورة - مخالفته فى كل ما أثر عنه، ومنه تلك الرسالة. ومكانة عمر من الدين ما نعلم، فإذا رضى لنفسه - ولغيره - الأخذ بالقياس عند عدم نص أو إجماع - فى المسألة التى يقضى فيها - فليس ضالاً من يرضى ما رضيه عمر رضى الله عنه!

أما قوله: لا حجة فى قول أحد دون النبى ﷺ، فكلهم من رسول الله ملتمس، وقد أشرت - قبل قليل - إلى جمل من أقيسة الرسول، عندما كنت أعرض لأدلة الجمهور على إثبات القياس. وأيضًا فإن الصحابة قد أخذوا بالقياس عند عدم النص، حتى إن كثيرا من المحققين يقررون أنهم أجمعوا على ذلك.

وأخيرًا فإن استدلاله على أنها موضوعة بما ورد فيها من قول عمر: (ثم اعمد إلى أشبهها بالحق وأقربها إلى الله عز وجل، وأحبها إليه تعالى) فنقول له: لم يقل أحد من القائلين بالقياس: إن القياس قطعى الدلالة، ولا إن ما وصل إليه المجتهد باجتهاده هو الحق - أو هو الصواب - المطلق، بما أداه إليه اجتهاده فقط، بعد أن يكون قد بذل أقصى جهده فى الكشف عن حكم الله تعالى فى المسألة إذا نص عليها، أو بالقياس على ما نص عليه، فلا تكلف نفس إلا وسعها. فلا وجه - إذًا - لما يثيره ابن حزم من تهويل ومغالطة بدافع تعصبه ضد الرأى والقياس.

ب - وأما الرواية الأخرى عن على فى قياس حد الشارب على حد القاذف؛ فهى ما روى أن عمر بن الخطاب استشار فى الخمر يشربها الرجل - بعد أن انبسط الناس فى شربها، وتحاقروا العقوبة - فقال على بن أبى طالب: إن السكران إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فاجعله حد الفرية - ثمانين جلدة - (أو كلامًا هذا معناه) فجلد عمر فى الخمر ثمانين.

وقد ورد أن ناسًا من أصحاب رسول الله ﷺ شربوا الخمر بالشام، وقالوا: هى حلال، وتأولوا قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾ [١] وكان عليهم - يومئذ - يزيد بن أبى سفيان، فكتب فيهم إلى عمر، فرد عليه عمر أن ابعث بهم إلىّ، قبل أن يفسدوا من قبلك، فلما قدموا على عمر استشار فيهم الناس، فقالوا: يا أمير المؤمنين نرى أنهم قد كذبوا على الله، وشرعوا فى دينهم ما لم يأذن به الله، فاضرب أعناقهم. وعلىٌّ ساكت، فقال عمر: ما تقول يا أبا الحسن فيهم؟ قال: أرى أن تستتيبهم، فإن تابوا ضربتهم ثمانين ثمانين، لشربهم الخمر. وإن لم يتوبوا ضربت أعناقهم؛ فإنهم قد كذبوا على الله، وشرعوا فى دينهم ما لم يأذن به الله، فاستتابهم فتابوا، فضربهم ثمانين ثمانين [٢].

ونستطيع أن نجمل الشبه التى أثارها ابن حزم حول هذا الأثر - والتى بنى عليها حكمه بسقوطه، وأنه افتراء على علىّ لم يقله قط - فى النقاط التالية:

١- أن الآثار الواردة فيه مرسلات كلها، فسقط الاحتجاج بها. وأما المتصلان [٣] منها، فأحدهما من طريق يحيى بن فليح بن سليمان وهو مجهول، وأبوه مضعف! والثانى: عن أسامة بن زيد وهو ضعيف بالجملة [٤]. لكنه عاد فقال: ولو صح هذان الأثران المتصلان لكانا حجة عليهم قاطعة؛ لأن فى رواية يحيى بن فليح أن أبا بكر فرض الحد فى الخمر أربعين، فلو جاز لعمر أن يزيد على ما فرض أبو بكر لجاز لمن بعد عمر أن يزيد، ويحيل الحد الذى فرض عمر أو يسقط منه ولا فرق. فإن لم يكن فرض أبى بكر - بحضرة جميع الصحابة - حجة، ففرض عمر - وقد مات كثير من الصحابة قبل ذلك الفرض أحرى أن لا يكون حجة، وهذا على أقوالهم إجازة لمخالفة الإجماع، وفى هذا ما فيه! وأما الذى من طريق أسامة بن زيد ففيه بيان جلى على أن عمر لم يجعل ذلك فرضًا

(١) من الآية: ٩٣ المائدة.

(٢) انظر هذه الروايات. وغيرها بإسنادها فى: صحيح مسلم: كتاب الحدود. باب حد الخمر، وصحيح الترمذى: أبواب الحدود. باب ما جاء فى حد السكران، والإحكام -لابن حزم ٧/ ١٥٧-١٦١، وأصول السرحسى: ١/ ٣٠١، وأعلام الموقعين: ١/ ١٨٣، ونيل الأوطار: ٧/ ٤٩.

(٣) انظرهما فى: الإحكام ٧/ ١٥٩-١٦١.

(٤) جاء فى هامش الإحكام: (٥/ ١٣٦، ٧/ ١٦٢) ما يفيد أن أسامة بن زيد (ت ١٥٣هـ) ليس بهذه الدرجة من الضعف؛ فقد وثقه ابن معين، والعجلى، وابن حبان وغيرهم، وأخرج له مسلم وأبو داود وغيرهما أحاديث كثيرة!.

واجبًا، وأنه إنما كان منه تعزيرًا، وذلك أنه ذكر فيه: أنه إذا أتى بالرجل القوى المنهمك فى الشراب، جلده ثمانين. وإذا أتى بالذى كانت منه فى ذلك زلة الضعيف جلده أربعين. فلو كانت الثمانون فرضًا لما جاز أن يحال فى بعض الأوقات.

٢- أنه لم يتفق على حد ثابت فى العهد النبوى؛ فقد روى عن ابن عباس - رضى الله عنهما - أن الشراب كانوا يضربون فى عهد رسول الله ﷺ بالأيدى والنعال والعصى، حتى توفى رسول الله ﷺ.

٣- قد نزه الله عز وجل عليًا - رضى الله عنه - عن هذا الكلام الساقط الغث - كما يصفه ابن حزم - لوجوه:

أ - أنه لا يحل لمسلم أن يظن أن عمر وعليًا يضعان شريعة فى الإسلام لم يأت بها النبى ﷺ وقد روى عن على أنه قال: (ما كنت لأقيم حدًا على أحد فيموت، فأجد فى نفسى، إلا صاحب الخمر، فإنه لو مات وديته، وذلك أن رسول الله ﷺ لم يسنه) [١].

ب - ثم المشهور عن على بالسند الصحيح أنه جلد الوليد بن عقبة فى الخمر أربعين، فى أيام عثمان - رضى الله عنه - فبطل يقينًا أن يكون يرى الحد ثمانين، ويجلد هو أربعين فقط.

ج - ليس كل من يشرب الخمر يسكر، وشارب الجرعة لا يسكر والحد عليه، ولا كل من يسكر يهذى، ولا كل من يهذى يفترى، ولا كل من يفترى يلزمه الحد، فقد يفترى المجنون والنائم، فلا يحدان!

د - إن كان يجلد لفرية لم يفترها بعد، فهذا ظلم بإجماع الأمة. ولا خلاف بين اثنين أنه لا يحل لأحد أن يؤاخذ مسلمًا أو ذميًا بما لم يفعل، ولا أن يقدم إليه عقوبة معجلة لذنب لم يفعله عسى أن يفعله، وعسى أن لا يفعله.. وعهدنا بهؤلاء القوم (يقصد أصحاب القياس) يقولون: ادرءوا الحدود بالشبهات، فصاروا ههنا يقيمون الحدود، وينسبون إلى عمر وعلى إقامتها بأضعف الشبهات، لأنه لا شبهة أحمق من شبهة من يقيم حدًا لقذف على شارب الخمر خوف أن يفترى، وهو لم يفتر بعد.

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه: كتاب الحدود. باب: الضرب بالجريد والنعال، وجاء فى هامش الإحكام (٧/ ١٦٧): أخرجه أبو داود، والدارقطنى، والطحاوى. فى معانى الآثار (٢/ ٨٨). وآخر الحديث فى أبى داود: (فإن رسول الله ﷺ لم يسن فيه شيئاً، وإنما هو شئ قلناه نحن).

هـ - وأيضًا؛ فإنه إذا سكر هذى، وإذا هذى كفر، فينبغى لهم أن يضربوا عنقه. وإذا شرب سكر، وإذا سكر زنى، فينبغى لهم أن يرجموه ويجلدوه، وكذلك إذا سرق، وإذا أفسد أموال الناس، فينبغى لهم أن يلزموه كل هذه الأحكام، فإن لم يفعلوا فقد أبطلوا حدهم إياه ثمانين.

و - وأيضًا؛ فإن كان حد الشارب إنما هو للفرية، فأين حد الخمر؟ وإن كان للخمر فأين حد الفرية؟ لا يحل سقوط حد لإقامة آخر [١].

وينتهى ابن حزم إلى أن الصحيح فى هذا الباب هو أن حد الخمر أربعون، وأن الزيادة على ذلك إنما هى تعزير فقط، بدليل أن عمر زاد مرة عشرين، ومرة زاد أربعين. وقد روى عن أنس - رضى الله عنه -: أن النبى ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر، فجلده بجريدتين نحو أربعين، وفعله أبو بكر، فلما كان عمر استشار الناس، فقال عبد الرحمن (هو عبد الرحمن بن عوف) أخف الحدود ثمانين فأمر به عمر [٢].

بل إن ابن حزم يذهب إلى أبعد من هذا؛ حين يصرح بأنه (لولا أخبار مرسلة - وردت بأن النبى ﷺ جلد فى الخمر ثمانين - لكفر من يقول: إن حد الخمر ثمانون) [٣]!

وأنا أقول: لابن حزم أن يختار من بين هذه الروايات - الواردة فى حد الشارب - ما ترجح عنده، أو ما اطمأن إليه، أما أن يهون من شأن الروايات الأخرى، ويثير حولها الشبهات، ويختلق الأباطيل بهدف تضعيفها، وإسقاط الاحتجاج بها، فذلك غريب منه كل الغرابة، وهو عالم السنة الحافظ المطلع، لكن تعصبه ضد الرأى والقياس - ابتداءً - جعله ينزلق - فيما أظن - هذا الانزلاق؛ لأن كل ما جاء به من اعتراضات لإبطال هذا الأثر المروى عن على بن أبى طالب، يمكن أن يناقش فيه، ويرد عليه بما هو أقوى، ويكفى أن بعض هذه الردود تؤخذ من كلام ابن حزم نفسه:

(١) راجع: الإحكام: ٧/ ١٦٢-١٦٦.

(٢) رواه مسلم فى صحيحه: كتاب الحدود. باب حد الخمر، ورواية ابن حزم له فى: الإحكام (٧/ ١٦٦) من طريق مسلم، وهو فى نيل الأوطار: ٧/ ٣١٤ وقال الشوكانى: رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذى وصححه. وقوله: (ثمانين) بالنصب على تقدير محذوف: اجعله، أو أجده ثمانين ونحو هذا (المصدر الأخير: ٣١٨).

(٣) الإحكام: ٧/ ١٦٨ وعلى من يريد معرفة مذهب ابن حزم فى حد شارب الخمر. كما قرره هو. أن يرجع إلى الإحكام: ٧/ ١٦٦-١٦٩ والمحلى: ١١/ ٣٦٤ وما بعدها.

فأما المراسيل - من هذه الروايات - فهي مسندة من وجوه متعددة، يقوى بعضها بعضًا، فكيف لو كان بعضها موصولاً، كما رواها ابن حزم ذاته، وكونه قد ضعف الروايتين المتصلتين اللتين أوردهما، على اعتبار أن في الرواية الأولى يحيى بن فليح، وهو مجهول، وأبوه مضعف!

فإذا كان يحيى مجهولاً بالنسبة له، فلا يعني هذا أنه مجهول لغيره ولمن روى عنه. ثم من العجب تعليل الحديث بضعف والد الراوي أو تجريح الراوي بوالده!!

وأما الرواية الثانية عن أسامة، وزعمه أنه مضعف بالجملة، فغير مسلم؛ إذ ليس تضعيفه بمتفق عليه.

والحق أنه ثقة صحيح الكتاب - كما قال فيه ابن حبان - وقد يخطئ في أحاديث، وهيهات من لا يخطئ! وعلى فرض أنهما (يحيى، وأسامة) كذلك، فكيف لو روى هذا الأثر موصولاً، ومن غير طريقهم؟ فقد روى الطحاوي [١]: (حدثنا فهد محمد بن سعيد الأصبهاني أخبرنا محمد بن فضيل عن عطاء بن السائب عن أبي عبد الرحمن السلمي عن علي قال: شرب نفر من أهل الشام الخمر، وعليهم يومئذ يزيد بن أبي سفيان، وقالوا: (هي حلال - الحديث، وهذا إسناد صحيح على شرط البخاري، وإنه لحق، وإن لم يرضه ابن حزم) [٢].

أما عن تخريج ابن حزم لهما - على فرض صحتهما، واتصال سندهما - بما يؤدي إلى سقوط الاحتجاج بهما، فغير مسلم أيضًا، ويتضح ذلك من التفصيل التالي:

توجيهه للرواية الأولى بأنها تؤدي - في النهاية - إلى جواز مخالفة الإجماع، ليس صحيحًا، إلا بناء على حقيقة الإجماع عنده، أو مفهومه له. أما الإجماع الذي قال به الأصوليون - كما سبق أن بيناه في موضعه - فلا يتعارض مع ما رآه الصحابة إبان عهد عمر بن الخطاب بشأن شاربي الخمر، حين تتابع الناس على شربها، واستهانوا بمقوماتها، فكان لا بد من حد زاجر لهم، ولأمثالهم. وابن حزم نفسه يقول - في الرواية الثانية -: (فأجمعوا على ذلك)؛ أي على ما أشار به علي من جعل الحد ثمانين جلدة، قياسًا على حد القذف أو الافتراء، وهو - أيضًا - ما قرره ابن القيم، إذ قال: (لم ينفرد عليّ بهذا

---

(١) في (معاني الآثار: ٢/٨٨، ٨٩).
(٢) هامش الإحكام: ٧/١٥٩، ١٦٥ .

القياس، بل وافقه عليه الصحابة) [١]. وهو كذلك ما تحتمله كلمة استشار - أو شاور - عمر الناس (الواردة في كل الروايات تقريبًا) ولو كان إنكار من أحد من الصحابة لأشارت هذه الروايات إليه، لكنه لم يكن. فحتى لو لم تصح هذه الرواية عن علي - كما ذهب ابن حزم - فحسبنا الإجماع على ما فيها، بدلالة الكلمتين المذكورتين فيها، وهما: (فأجمعوا على ذلك) و (استشار أو شاور عمر الناس) بمقتضى مذهب ابن حزم في العموم، أو في الأخذ بظواهر النصوص، كما هو معروف عنه، حتى من اسمه (ابن حزم الظاهري).

وتخريجه للرواية الثانية بأن عمر لم يجعل ذلك فرضًا واجبًا، وإنما تعزيرًا. فهب أن هذا صحيح، وأنه استنتاج له وجاهته، ولكن ما زاد على الأربعين - وهو التعزير كما اختار ابن حزم - أساسه الرأى المشار به من علي - أو من غيره - وهو المجمع عليه - كما وضحنا في الرد على تخريجه الأول - فيكون ابن حزم قد وقع - بمقتضى تسليمه بتلك الزيادة على أنها تعزير - فيما قصد نفيه، وهو القبول بالرأى والقياس.

أما أنه لم يتفق على حد ثابت في العهد النبوي، حيث كان ﷺ يأمر بضرب الشارب بالنعال والجريد والعصى نحوًا من أربعين - أو أكثر أو أقل - فهذا مسلم به، غير أن ابن حزم يقول: لولا أخبار مرسلة وردت بأن النبي ﷺ جلد في الخمر ثمانين، لكفر من يقول: إن حد الخمر ثمانون. فكأن هناك أخبارًا محتملة بأن الجلد للشارب بلغ الثمانين، وحتى لو لم يكن كذلك فلعله ﷺ لم يضع حدًا ثابتًا في الذين يشربون الخمر؛ لاختلاف الشاربين؛ فمنهم القوي المنهمك في شربها، ومنهم الضعيف الذي شربها زلة، ومنهم من يشربها مستحلاً لها ومؤولاً القرآن ليحل لنفسه شربها - كما حدث من أولئك الشاميين على عهد عمر - فكان على أولى الأمر أن يتبعوا الأسلوب الذين يرونه رادعًا لكل صنف من هؤلاء. وليس في ذلك إحداث تشريع لم يأت به النبي ﷺ، وإلا فليس قول ابن حزم: إن الحد أربعون، أولى بالقبول من القائل بأنه ستون أو ثمانون وكون الإمام علي قد جلد أربعين، وأشار على عمر بأن يجعله ثمانين، لا يعني أنه متناقض مع نفسه؛ فلعله لما رأى شاربي الخمر يكثرون، أشار على عمر بتشديد العقوبة، لا سيما وأنهم تأولوا القرآن ليحلوا لأنفسهم شربها، وقد وافقه على ذلك الصحابة. ولو كان في الخمر حد ثابت عن الرسول لما خالفوه، فكيف ولم يأت فيها مقدار معين، لا من ناحية الكم، ولا من ناحية الكيف؟

(١) أعلام الموقعين: ١/ ١٨٣ .

ولذلك فإن أى عقوبة يفرضها ولى الأمر على شارب الخمر، ويرى أنها - بحسب ظروف البيئة الاجتماعية - تؤدى إلى زجر الجانى، فهى عقوبة شرعية.

وأما ما أثاره ابن حزم - بعد ذلك - من مغالطات - وإن بدت فى الظاهر معقوليتها - كقوله -: إن كان حد الشارب إنما هو للفرية فأين حد الخمر، وإن كان للخمر فأين حد الفرية؟ وكيف يقام حد على فرية لم يفترها بعد -؟ إلى آخر ما قال - مما سبق أن أشرت إليه بإجمال - فهذا كله تهويل منه بهدف إضعاف هذه الآثار، ويكفى أن يقال له: إن الحد فى كل ذلك هو حد الشرب لا حد الافتراء، فالافتراء والسرقة وإفساد أموال الناس وغير ذلك مما موه به - ابن حزم - كل ذلك ناتج عن ذهاب العقل المترتب على شرب الخمر، وحتى لو لم يذهب العقل، فشرب الخمر - قليله، وكثيره - حرام بنص القرآن والسنة، أسكر أو لم يسكر [(١)].

وحسبنا هذا القدر من مناقشات ابن حزم لما أثر عن الصحابة مما تعلق به المثبتون للقياس، ومن شاء معرفة رأيه فى غير هذين الأثرين - وفهمهما أيضًا - مما لم أعرض له، فليرجع إلى كتاب (الإحكام) [(٢)]، حيث عرض فيه لما تمسك به أصحاب القياس من آراء - لابن عباس، وسعد بن أبى وقاص، وسعيد بن المسيب.. وغيرهم - فهموا منها أنهم كانوا يقيسون.

لكن ابن حزم ناقش هذه الآراء، وانتهى إلى: (أنه ليس لهم فى شيء منه متعلق، وهو أنه إما شيء بين الكذب لم يصح، وإما شيء لا مدخل للقياس فيه ألبتة) [(٣)].

خامسًا: ما احتج به المثبتون للقياس من طريق النظر أو العقل:

١- قالوا: إن القياس من باب الاستشهاد على الغائب بالحاضر. وقد رد ابن حزم هذا القول، وبنى رده على أنه ليس شئ فى الديانة غائبًا عن المسلمين، بل إنه ليقرر أن هذا القول - وهو أن هناك أحكامًا فى الشريعة لم ينزلها الله تعالى على رسوله ﷺ، وهى غائبة عنا - كفر ممن أطلقه واعتقده، وتكذيب لقوله عز وجل: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ ولقول رسول الله ﷺ «ألا هل بلغت؟» قالوا: نعم. قال: «اللهم اشهد». ولن أتكلف الرد على

---

(١) أضف إلى ذلك أن الفقهاء تكلموا كثيراً فى تداخل العقوبات، واجتماع التعزير وعقوبات أخرى مقدرة شرعاً. وقد بحثت هاتين المسألتين بتفصيل فى دراستى عن (التعزير بالمال فى الفقه الإسلامى والقانون الوضعى: ٣٤-٤٩).

(٢) ٧/١٥٠-١٦٩.

(٣) المصدر المذكور: ص١٧٧.

ابن حزم وإنما أقول فقط: كل ما قاله حق فيما يتعلق بأصول الدين، وكلياته، وفى المنصوص عليه من الفروع. أما ما لم ينص على حكمه مما يجد من حوادث، فيجوز الاجتهاد فيه، بالحمل على ما نص عليه، وليس فى هذا تكذيب لما قاله الله عز وجل ورسوله، بل ذاك امتثال لأمرهما بالتدبر والاجتهاد، كما ذكرنا من قبل.

٢- وقالوا: إن فى النصوص جليا وخفيا، ولو كانت كلها جلية لاستوى العالم والجاهل فى فهمها، ولو كانت كلها خفية لم يكن لأحد سبيل إلى فهمها، ولا إلى علم شيء منها. فوجب بذلك أن يقاس الخفى على الجلى.

ولكن ابن حزم يعارض هذا التصور بأن هذه مقدمة فاسدة؛ فالأحكام كلها جلية فى ذاتها، ببيان الرسول ﷺ لها، إلا أن من الناس من لا يفهم بعض الألفاظ الواردة فى القرآن وكلام النبى ﷺ، لشغل بال أو غفلة أو نحو ذلك، وليس عدم فهم ما خفى عليه بمانع أن يفهمه غيره من الناس، وهذا أمر مشاهد يقينًا، فهذا عمر - رضى الله عنه - لم ييسره الله لفهم آية الكلالة. وقد أخبر عليه السلام أن: «**الحلال بين، وأن الحرام بين، وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس**» ولم يقل إنها مشتبهات على جميع الناس. وإنما هى مشتبهة على من لا يعلمها، وإذ هذا كذلك فحكم من لا يعلم أن يسأل من يعلم، كما قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ولم يقل: فارجعوا إلى القياس [1].

والرد على هذه النقطة كسابقتها، بالإضافة إلى أن ابن حزم قد حدد كلامه فى هذه النقطة - ذاتها - فى موضع آخر بأن المقصود بالأحكام الجلية (علم الديانة) [2]؛ أى ما نص عليه منها، وهى التى يسأل عنها أهل الذكر عند عدم العلم بها، وأهل الذكر هم أهل العلم بالقرآن والحديث [3].

أما غير المنصوص عليه من الأحكام العملية المتجددة بتجدد الزمان والمكان فليست جلية عند من لم تتوافر فيه أهلية الاجتهاد، حتى إنها قد تخفى على المجتهد نفسه! وليس بوسع ابن حزم أن ينكر هذه الحقيقة، فقد صرح بأنه قد يخفى عليه الحق فى بعض المواضع. وقد علم غيرنا بلا شك وجه الحق فيما خفى علينا، كما علمناه نحن فيما خفى على غيرنا [4]. وإذًا فإن من الأحكام الجزئية ما هو جلى للمجتهد والعامى، ومنها ما هو

---

(١) المصدر السابق: ١٧٨-١٨١.
(٢) المصدر نفسه: ١١٠، ١١١.
(٣) انظر: أعلام الموقعين: ٢/ ١٦٧.
(٤) الإحكام: ٥/ ٨١.

خفى على العامى، وربما المجتهد.

٣- وقالوا: إن النصوص لا تستوعب كل شيء، ذلك أن نصوص القرآن والسنة محدودة، ومتناهية، ووقائع الناس وأقضيتهم غير محدودة ولا متناهية، فلا يمكن أن تكون النصوص المتناهية وحدها هى المصدر التشريعى لما لا يتناهى، فكان لابد من الاجتهاد والقياس، لمسايرة هذه الوقائع المتجددة حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد للوصول إلى حكم يوفق بين التشريع ومصالح العباد.

ولكن ابن حزم يصف القول بأن النصوص لا تستوعب كل شيء - بأنه قول يؤول إلى الكفر؛ لأنه قول بأن الله تعالى لم يكمل لنا ديننا، وأنه أهمل أشياء من الشريعة تعالى الله عن هذا، والله تعالى أصدق منهم، حيث يقول: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ و﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ فبطل قولهم بالقياس [1].

وواقع الأمر أن القائلين بأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية لم يعنو بذلك أن النصوص غير محيطة بالأحكام، أو أنها متناهية فى كلياتها وقواعدها، وإنما هى متناهية - فى نظرهم - من حيث الجزئيات والفروع؛ بمعنى أنها لم تنص بصريح العبارة أو اللفظ على كل الجزئيات والفروع ما حدث منها وما لم يحدث بعد - فلم يرد فى كل حادثة بعينها نص، بل إن هذا غير متصور - وإنما اكتفى الشارع ببيان حكم بعضها بدليل العبارة أو الإشارة، وترك لنا - نحن المسلمين - حرية الاجتهاد بضوابطه، وحثنا عليه لمعرفة أحكام الجزئيات - ولو بالظن الراجح - التى تجد وتتغير تبعًا لتغير الزمان والمكان والأحوال والأعراف، وهذا من حكمة الله ورحمته بنا أن ضرب لنا الأمثال بإلحاق الشبيه بالشبيه، حتى يكون لنا فى ذلك هدى من الله سبحانه وتعالى.

وإذن فلا خلاف بين هؤلاء وابن حزم فى إحاطة النصوص بالأحكام وأنها لم تبق شيئًا بغير بيان، بيد أن ابن حزم وأهل الظاهر على العموم يقصرون البيان على ظاهر اللفظ أو على العبارة وحدها لا يتجاوزونها، أما الجمهور نيوسعون معنى الدلالة عندهم؛ لأن البيان يكون بالعبارة تارة، وبالإشارة أخرى، والدلائل العامة التى تبينها مقاصد الشريعة.

وإذا كان ابن حزم والظاهرية يفزعون إلى الاستصحاب أو الإباحة الأصلية عندما لا يوجد

---

(١) الإحكام ٧/١٩٣، ١٩٤.

نص فى مسألة ما فإن الجمهور يفزعون إلى الاجتهاد بالرأى متى انعدم النص أيضًا، أما الاستصحاب فإنهم يقبلونه فيما لا يشارك أصلاً فى علة الحكم، فإن تحققت هذه المشاركة فإن العقول البشرية تقضى بفطرتها أن يشاركه فى الحكم كما شاركه فى العلة.

على أنهم فى كل ذلك يدركون الفرق بين الرأى المحمود والرأى المذموم؛ فالأول لا مندوحة عنه لأحد من المجتهدين - كما يقول ابن القيم [(١)] - فهو ضرورة فقهية يجب الاتجاه إليها، وهى لا تخرج عن النصوص، بل تعمها فى مجموعها، لا فى نص بخصوصه، ولا سيما الرأى الذى يفسر النصوص، أو الذى تواطأت عليه الأمة وتلقاه خلفهم عن سلفهم، وكذلك الرأى الذى يطلب الواقعة من النص فلم يجد حكمًا لها، فيجتهد فى فهم النصوص ومقاصد الشريعة، دون أن يتخذ من الرأى وسيلة إلى مصلحة لا يعتد بها الشارع، أو تبرير ظاهرة اجتماعية دخيلة على النظام الإسلامى المتكامل.. وبذلك يمكن التوفيق بين الآثار التى وردت بجواز الرأى، والتى وردت فى ذمه والنهى عنه؛ فمن غير المعقول أن يكون الرأى واحدًا فيهما، كما أن التمسك بأحد النوعين من غير حجة مرجحة تحكم مرفوض [(٢)].

بقى أن أشير - هنا - إلى ما قاله ابن القيم فى هذا الصدد؛ خاصة وأنه وافق ابن حزم من ناحية، وخالفه من ناحية أخرى. وبعبارة أخرى اتفقا فى المقدمة، واختلفا فى النتيجة التى وصل إليها كل منهما؛ فهما متفقان فى أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يحلنا الله ولا رسوله على رأى ولا قياس - كما يقول ابن القيم - بل قد بين (لعله يقصد الرسول ﷺ) الأحكام كلها، والنصوص كافية وافية. وإنه ليخصص فصلاً - من بين فصول ثلاثة يراها من أهم فصول الكتاب (أعلام الموقعين) - يبين فيه تفصيليًا شمول النصوص للأحكام، والاكتفاء بها عن القياس، فكما أن رسول الله ﷺ عام الرسالة إلى كل مكلف، فرسالته عامة فى كل شيء من الدين أصوله وفروعه، ودقيقه وجليله، وكما لا يخرج أحد عن رسالته فكذلك لا يخرج حكم تحتاج إليه الأمة عنها وعن بيانه له [(٣)].

وأما وجه الخلاف بينهما، فهو أن ابن حزم يريد أن يصل من ذلك - أى من إثبات أن

(١) أعلام الموقعين: ١/ ٥٥ وراجع أيضاً: الإحكام: للآمدى: ٤/ ٦٥ وابن حزم: لأبى زهرة: ٣٩٢.
(٢) واجع ما قررته عن الفرق بين الرأى المحمود والرأى المذموم فى رسالة الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٣٣٦-٣٣٩.
(٣) أعلام الموقعين: ١/ ٢٩٣، ٣٠٥-٣٣٥.

النصوص تستوعب كل شيء - إلى إبطال القياس كله، وإثبات أنه حرام فى الدين، وليس منه فى شيء، حتى القياس الجلى - أو القياس الصحيح - أنكره، وإن وقع فيه تحت ما أسماه دلالة النص، أو عمومه [١]. ثم هو يفرق بين المتماثلين، ويزعم أن الشارع لم يشرع شيئًا لحكمة، أصلًا، وينفى تعليل الأحكام [٢].

أما ابن القيم فإنه لا ينكر القياس الصحيح، بل إنه ليصفه بأنه حق مطابق للنصوص، ولذا يخصص الفصل الثانى - من هذه الفصول الثلاثة - لبيان أن ليس فى الشريعة شيء على خلاف القياس (الصحيح)، وإن ما يظن مخالفته للقياس فأحد الأمرين لازم فيه ولابد: إما أن يكون القياس فاسدًا، أو يكون ذلك الحكم لم يثبت بالنص كونه من الشرع. ولتوضيح تلك الحقيقة التى يقررها - وهى أن أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح - قال: إن القياس الصحيح هو الذى وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين: فالأول قياس الطرد. والثانى قياس العكس. فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التى علق بها الحكم فى الأصل موجودة فى الفرع من غير معارض فى الفرع يمنع حكمها. ومثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه قط. وكذلك القياس بإلغاء الفارق وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر فى الشرع فمثل هذا القياس أيضًا لا تأتى الشريعة بخلافه. (ويسوق العديد من الأمثلة - لبيان أنه ليس فى الشريعة ما يخالف قياسًا صحيحًا، ولكن يخالف القياس الفاسد، وإن كان بعض الناس لا يعلم فساده - كالمضاربة، والمساقاة، والمزارعة وغير ذلك. وينتهى (ابن القيم) إلى أن القياس الصحيح دائر مع أوامر الشريعة ونواهيها، وجودًا وعدمًا، كما أن المعقول الصحيح دائر مع أخبارها وجودًا وعدمًا، فلم يخبر الله ولا رسوله بما يناقض صريح العقل، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل [٣].



(١) راجع هذه المسألة إما فى رسالة الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٣٨٢-٣٨٥ وإما فى دراستنا عن ابن حزم وكتابه المحلى: ٥٣١ وهامشها.

(٢) راجع: الإحكام: ١/ ٤٤، ٨/ ٩٩، ١٢٠ والمحلى: ١/ ٥٧ وتفصيل ذلك فى رسالة الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٤٨٠ وما بعدها.

(٣) أعلام الموقعين: ١/ ٣٣٥ وما بعدها، ٢/ ١-٢٤.

أهم أدلة نفاة القياس

نحاول فى الصفحات التالية أن نقدم فكرة عن أهم أدلة نفاة القياس، من خلال ما أورده ابن حزم فى هذا الخصوص، فقد رأيته خير من يمثلهم بقوة أدلته وعمومها وتنوعها، وبقدرته على الجدال والمناقشة [١] . . فلننظر فى أدلته على إبطال القياس، وكيف أنها لم تسلم من المناقشة والتفنيد:

أولا: أدلته من القرآن:

استدل ابن حزم - لإبطال القياس - بآيات كثيرة، نجملها فى النقاط الآتية، بحسب دلالات كل من هذه الآيات الكريمات:

١- ما ورد من أن القرآن تبيان لكل شيء، وأن الله عز وجل لم يكل بيان الشريعة لأحد من الناس، ولا إلى رأى أو قياس، وأن رسول الله ﷺ قد بين للناس ما نزل إليهم وأن الدين قد كمل: والملاحظ أن الآيات التى تمثل هذه النقطة هى نفسها التى تكونت منها المجموعة الأولى من أدلة ابن حزم - القرآنية - على إبطال القول بالرأى فى الدين (كما سبق)، فوجه الاستدلال بهن واحد، وهذا تأكيد آخر لما قررناه من أن القياس مرتبط بالاجتهاد بالرأى وجودًا وعدمًا أو إثباتًا ونفيًا [٢].

٢- ما ورد من ذم الله تعالى لمن يتبع الظن، ويقول على الله بغير علم، ويستدرك عليه تعالى وعلى رسوله ﷺ ما لم يذكراه. من ذلك قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [٣] و ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [٤] و ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [٥] و ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [٦]. . فهذه الآيات تحذرنا أن نقفو ما ليس لنا به علم، وأن نستدرك على الله ورسوله ما لم يذكراه . يقول ابن حزم: والقياس قائم على كل ذلك .

---

(١) وقد رأينا أساس رفض الشيعة والمتكلمين للقياس عند كلامنا عن العلاقة (بين القياس والاجتهاد بالرأى) .

(٢) وراجع مثلاً: الإحكام: ٦/ ٣٠-٣٦، ١٨/٨ والمحلى: ١/ ٥٥، ٩/ ٣٦٣-٣٦٥ ورسالة الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٣٢١ وما بعدها. وأيضاً: ص١٨٧ الآتية .

(٣) الآية: أولى: الحجرات .

(٤) الآية: ٣٦ الإسراء .

(٥) الآية: ١٦٩ البقرة .

(٦) الآية: ٦٤ مريم .

٣- ما ورد من أنه لا علم فى الدين إلا ما علمنا الله تعالى، وما جاءت به كتبه ورسله. من ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [١] و ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ﴾ [٢]. . ووجه استدلال ابن حزم بهاتين الآيتين: أن الناس خرجوا إلى الدنيا لا يعلمون شيئًا أصلاً بنص كلام الله عز وجل، وأنه تعالى أرسل محمدًا ﷺ ليعلمنا ما لم نعلم، فما علمنا من أمور الدين فهو الحق، وما لم يعلمنا منها فهو الباطل، وحرام القول به. فإذ لم يأمرنا الله عز وجل ولا رسوله ﷺ بالقياس فهو حرام من أمر الشيطان بلا شك، إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ .

٤- ما ورد من أمر الله تعالى المؤمنين بالرد إلى الله والرسول عند التنازع، وأن لا يسألوا عما لم يكن، وأن لا يتعدوا حدود الله. . يقول أبو محمد: فلم يبح الله تعالى - عند التنازع والاختلاف - أن يتحاكم أو يرد إلا إلى القرآن، وكلام الرسول ﷺ فقط، لا إلى أحد دون النبى ﷺ ولا إلى رأى ولا قياس. كما أنه تعالى قد نهانا عن أن نسأل عن شيء جملة ألبتة! وقد علمنا ضرورة أن الله تعالى إذا حرم بالنص شيئًا فحرم إنسان شيئًا غير ذلك، قياسًا على ما حرم الله تعالى، أو أحل بعض ما حرم الله تعالى قياسًا أو أوجب غير ما أوجب الله تعالى قياسًا أو أسقط بعض ما أوجب الله تعالى قياسًا -: فقد تعدى حدود الله تعالى، فهو ظالم بشهادة الله تعالى عليه بذلك. ثم يقول - بعد أن أورد الآيات المذكورة، وغيرها مما هو فى معناها -: وفى آية واحدة مما ذكرنا كفاية لمن اتقى الله عز وجل ونصح نفسه، فكيف وقد تظاهرت الآيات بإبطال ما يدعونه من القياس فى دين الله تعالى [٣]! فهل هى كذلك؟ أم أن بالإمكان دفع الاستدلال بها؟ . .

والجواب عن ذلك أن هذه الآيات - كما سنرى - ليست صريحة فى إبطال القياس كله كما ادعى ابن حزم، وإنما يمكن دفع كل مجموعة - أو كل آية - منها:

أما عن المجموعة الأولى: فيمكن القول هنا بأن الكتاب بيان لكل شيء؛ إما بدلائل ألفاظه من غير واسطة، وإما بواسطة الاستنباط منه، أو دلالته على السنة والإجماع

(١) الآية: ٧٨ النحل . (٢) الآية: ١٥١ البقرة .
(٣) انظر: الإحكام: ٨/٩-٢٢ والمحلى: ١/٥٦ .

الدالين على اعتبار القياس - كما سبق أن بينا من أدلة المثبتين للقياس - فالعمل بالقياس يكون عملاً بما بينه الكتاب، لا أنه خارج عنه، كيف وهو مخصوص بالإجماع؛ فإنا نعلم عدم اشتماله على تعريف كثير من العلوم الدنيوية - باعتباره كتاب تشريع في المقام الأول - كالعلوم الرياضية، مثل الهندسة والحساب، بل إنه لم يعرض لكثير من الأحكام الشرعية، كمسائل الجد والإخوة، والمفوضة والمبتوتة، وأنتِ عليَّ حرام، ومسائل العول.. ونحوه. وعند ذلك فيجب حمله على أن ما اشتمل عليه الكتاب - من الأحكام المبينة به - لا تفريط فيها، حذرًا من مخالفة عموم اللفظ.

وأيضًا؛ نقول لابن حزم: إنك حرمت القياس، وليس في القرآن تحريمه - نصًا - فيلزمك تخصيص قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ وقوله: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [1].

وأما عن المجموعة الثانية: فالمنهى عنه فيها - بالجملة - هو اتباع الظن، والقول بغير علم في أمور العقيدة، وفي الأحكام القطعية الدلالة، التي تعبدنا فيها بالعلم. ولا نسلم بأن الله عز وجل أمر بمخالفة الظن في مثل ما نحن فيه من الأحكام العملية، بدليل صحة العمل بظواهر الكتاب والسنة، وخبر الواحد والشهادات المختلفة المراتب، وغير ذلك مما يقوم على الظن [2].

وأما المجموعة الثالثة: فنحن نقول بموجب الآيتين، لكنا نقول: إن الحكم بمقتضى القياس الصحيح مما علمناه الله عز وجل ورسوله، وإذا كان لم يأمرنا - صراحة - بالقياس، فلا يقتضي ذلك أنه باطل، فمن الممكن أن يكون السبب - والله أعلم ورسوله - هو الاكتفاء بدلالة ما ورد في الكتاب والسنة من أقيسة صحيحة. وقد ذكرنا نماذج من هذه الأقيسة - في كل منهما - وأشرنا إلى قول ابن القيم: إن أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح، وليس في الشريعة ما يخالف القياس الصحيح. وربما يكون السبب هو أن لفظ القياس مجمل يدخل فيه الحق والباطل أو الصحيح

---

(١) انظر: ص٣٢٢، ٣٢٣ من الفكر الفقهي لابن حزم الظاهري والمراجع التي ذيلنا بها هاتين الصفحتين، وانظر أيضاً: الإحكام للآمدي: ٤/ ٧١، ٧٢ وأصول الخضري: ٤٢٩ .

(٢) انظر: المصدرين الأخيرين ؛ الأول: ص٦٨ والثاني: ص٤٣٠ وأيضاً: علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف: ص٥٩ وأصول مذهب الإمام أحمد ص٥٧١ .

والفاسد من الأقيسة، أو الممدوح والمذموم منها؛ لهذا لم يجئ فى القرآن مدحه ولا ذمه، ولا الأمر به ولا النهى عنه. ويؤكد هذا أننا نجد فى كلام السلف ذم القياس، وأنه ليس من الدين. ونجد في كلامهم استعماله، والاستدلال به، وهذا حق وذاك حق [(١)].

المجموعة الرابعة والأخيرة: وقد رددنا عليها فيما تقدم بالجملة، ونزيد عليه أن قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ وقوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ غير مانعين من العمل بالقياس؛ لأن القياس يقوم - أساسًا - على تفهم معانى النصوص، والرد إلى العلل المستنبطة منها. وعلى ذلك فالعمل بالمستنبط من قول الله وقول الرسول حكم من الله ورد إليه وإلى الرسول. وأما من قال بإبطال القياس جملة فلم يعمل بقول الله وقول الرسول، ولا بما استنبط منهما، وكان بذلك متعديًا حدود الله وظالمًا نفسه، فعادت هذه الآيات - فى الظاهر - حجة عليه لا له [(٢)].

وقول ابن حزم - فى قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ -: إن الآية تنهى عن السؤال جملة ألبتة - مردود من وجوه:

إحداها: ما كنا نجد فى القرآن كلمة (يسألونك) أو (يستفتونك) ألبتة، ولكن أصحاب رسول الله ﷺ سألوه فى ثلاث عشرة مسألة كلهن فى القرآن الكريم؛ منها: يسألونك عن المحيض، عن الشهر الحرام، عن الأنفال، ماذا ينفقون، عن اليتامى، عن الساعة [(٣)] بخلاف المسائل التى سألوه عنها، وبين لهم أحكامها بالسنة، والتى لا تكاد تحصى.

ثانيها: أن السؤال عما ينفع - نحو السؤال لغرض التفقه، أو لمعرفة حكم دينى - لا مانع منه، بل مأمور به فى قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. ولكن ابن حزم لم يفرق - هنا - بين سؤال من هذا القبيل، وبين سؤال عن أشياء من أمور الدين الاعتقادية، ودقائق التكاليف، والمقدرات، وعضل المسائل، أو ما كان من الأحكام الشرعية التى عفا الله عنها؛ أى سكت عنها فلم يحرمها، أو ما كان من أمور

(١) راجع: أعلام الموقعين: ١/ ١١٤.

(٢) راجع: أحكام القرآن: للجصاص: ٢/ ٢١٣-٢١٥ والإحكام للآمدى: ٤/ ٧١ وأصول الخضرى: ٤٣٠.

(٣) راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (يسألونك). والمدخل للفقه الإسلامى: مذكور: ص٦١ وهامشها.

الغيب والأسرار الخفية.. أو غير ذلك مما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾؛ أى يحرجكم بيانها، ويؤلمكم سماعها، إما بتشريع يشق عليكم، أو بذكر أسرار تفضح أهلها. فما كان من النوع الأول فهو مطلوب، وما كان من النوع الثانى فهو المنهى عنه باتفاق، والأحاديث الصحيحة والآثار عن الصحابة - فى النهى عنه - أشهر من أن نذكر.

ثالثها: سياق الآية وأسباب نزولها، لا يفيدان النهى عن السؤال مطلقًا، وإلا لكان التعبير القرآنى هكذا: «لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكم تسؤكم عفا الله عنها والله غفور رحيم»، ولأن القرآن معجز - فى نظمه وبلاغته - فهو منزه عن الحشو الزائد؛ لهذا لما قال - بعد النهى عن السؤال عن أشياء إن تبد لنا تسؤنا - قال: ﴿وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ﴾ فكأن فى هذا - والله أعلم - إذنًا فى السؤال عن تفصيل المنزل، ومعرفته بعد إنزاله، وفى ذلك - لو صح هذا المفهوم - رفع لتوهم المنع من السؤال عن الأشياء مطلقًا كما قرر ابن حزم، وقد نزيد الأمر وضوحًا فى الدليل الأول من أدلة السنة الآتية..

ثانيًا: أدلة ابن حزم من السنة:

يقول ابن حزم: وقد جاءت الأحاديث عن رسول الله ﷺ بمثل ما جاءت به هذه الآيات - التى أشرنا إلى معظمها، وأهمها فى هذا الباب - من هذه الأحاديث [١]:

١- ما روى عن أبى هريرة - رضى الله عنه - عن النبى ﷺ أنه قال: «ذرونى ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشىء - (وفى رواية بالأمر) - فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه» [٢].

٢- وعن عامر بن سعد (هو سعد بن أبى وقاص) عن أبيه - رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال: «إن أعظم المسلمين فى المسلمين جرمًا، من سأل عن شىء لم يكن محرمًا فحرم من أجل مسألته» [٣].

---

(١) انظرها بإسنادها فى: الإحكام: ٨/ ١٥. ٢٥ والمحلى: ١/ ٦٢ وما بعدها.

(٢) حديث متفق على صحته؛ أخرجه البخارى فى كتاب الاعتصام، ومسلم فى كتاب الفضائل وغيرهما من طريق أبى هريرة. (انظر: شرح السنة للبغوى: ١/ ١٨٧-١٨٩ وهامش ص٣٣٧ من رسالة الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى، ومصادره).

(٣) وفى رواية: (لم يكن حرم) وعموماً فالحديث متفق عليه، وهو فى كتاب الاعتصام من .....=

٣- وعن أبي ثعلبة الخشني قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودًا فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان لها - رحمة لكم - فلا تبحثوا عنها» (١).

٤- وعن عوف بن مالك الأشجعي قال: قال رسول الله ﷺ: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال».

يقول ابن حزم - بعد أن ساق هذه الأحاديث وما في معناها .: (فنص رسول الله ﷺ على أن من لم يوجبه فهو غير واجب، وما أوجبه بأمره به فواجب ما أستطيع منه، وأن ما لم يحرمه فهو حلال، وأن ما نهى عنه فهو حرام فأين للقياس مدخل؟ والنصوص قد استوعبت كل ما اختلف الناس فيه، وكل نازلة تنزل إلى يوم القيامة باسمها؟) (٢).

وقال - في موضع آخر -: (لو كان القياس حقًا لما أعقل رسول الله ﷺ بيانه والعمل به. ثم من الباطل المتيقن أن يكون القياس مباحًا فى الدين ثم لا يعلمنا رسول الله ﷺ: أى شيء نقيس؟ ولا على ماذا نقيس؟ ولا أين نقيس؟ ولا كيف نقيس؟ فصح أن القياس باطل لا شك فيه) (٣).

وإنه ليؤكد هذا الكلام بذكر أقيسة كانت فى عهد النبى ﷺ فعلها بعض الصحابة رضوان الله عليهم جميعًا - فخطأ النبى أصحابها، مثل قياس عمر وأسامة لبس الحرير على الملك والانتفاع. ويعلق - ابن حزم - على ذلك بقوله: (فأنكر رسول الله ﷺ على عمر تسويته بين الملك والبيع والانتفاع وبين اللباس المنهى، وأنكر على أسامة تسويته بين الملك واللباس أيضًا. وكل واحد منهما قاس فأحدهما حرم قياسًا، والآخر أحل قياسًا، فأنكر عليه السلام القياسين معًا، وهذا هو إبطال القياس نفسه) (٤).

=صحيح البخارى: باب ما يكره من كثرة السؤال والفضائل من صحيح مسلم: باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه. (انظر هامش شرح السنة: ١/ ٣٠٥، ٣٠٦).

(١) رواه الدارقطنى والحاكم، والطبرى وابن كثير فى تفسيرهما، وقال ابن كثير: حديث صحيح (انظر مثلاً: تفسير ابن كثير: ٢/ ١٠٦ وهامش الإحكام: ٨/ ٢٤).

(٢) الإحكام: ٨/ ١٧.

(٣) الإحكام: ٧/ ١١٨ وانظر أيضاً: المحلى: ١/ ٥٧.

(٤) الإحكام: ٨/ ٢٤ والروايتان المشار إليهما فى صحيح مسلم: كتاب اللباس والزينة باب تحريم الذهب والحرير على الرجل.

والذى يترجح لى - بعد أن عرضت - منذ قليل، ومن خلال أدلة المثبتين للقياس لنماذج من أقيسة الرسول - أن هذه الأحاديث - فى جملتها - ليست صريحة فى إبطال القياس، ولا تنتج - كما فهم ابن حزم - أن القياس كله باطل، وإنما يجب حملها - على فرض أنها كذلك - على نوع من أنواع القياس، وهو القياس الفاسد أو المذموم؛ حتى يمكن التوفيق بينها، وبين ما ثبت بالسنة الصحيحة من أقيسة كانت من الرسول ﷺ.

ولعل نص الحديث الرابع - على فرض صحة إسناده - يؤكد ما أقوله؛ فواضح من لفظه أنه فى قوم يخالفون النصوص الصريحة بقياساتهم، إذ إن قوله عليه السلام: «يحلون الحرام ويحرمون الحلال» دال على أنهم يفعلون ذلك فيما ثبت النص فيهما (الحلال والحرام) على خلاف ما قالوه، فلا يكون الحلال حلالاً، والحرام حرامًا إلا عن نص.

وإنما قلت: على فرض صحة إسناده؛ لأن فى سنده نعيم بن حماد وهو ساقط عند بعض أهل العلم بالحديث، الذين ينسبون إليه الخطأ والوهم [١]. ولكن إذا أخطأ نعيم فى بعض الأحاديث - أو وهم - فلا يكون ذلك مستندًا لإسقاط كل الأحاديث التى تروى من طريقه، فهيهات من لا يخطئ! ثم إن البخارى - وهو من هو فى التثبت فى رواية الأحاديث - قد روى عنه فى الصحيح، كما ذكر ابن حزم، وهو الآخر - كذلك - حجة فى علوم الحديث. وفوق ذلك فقد روى عن عمر ومعاوية - رضى الله عنهما - أحاديث قريبة من معنى هذا الحديث الذى روى من طريق نعيم [٢]، وقد قيل فيه: إنه حديث ضعيف؛ لهذا لم أقطع بصحة - أو بتضعيف - سنده. والله أعلم.

أما عن قول ابن حزم: لو كان القياس حقًا لما أغفل رسول الله ﷺ بيانه والعمل به... إلى آخر ما قاله، فأحسبنى أجبت على ذلك بإجمال [٣]، وأوضح هنا أكثر فأقول:

من الجائز أن يكون اكتفى بدلالة أقيسته ﷺ وضربه الأمثال والتشبيهات؛ فالرسول - وقد أوتى جوامع الكلم - حين يقول لمن سأله عن مس الذكر: هل ينقض الوضوء؟ -: «وهل هو إلا بضعة منك»، وحين يقول - لمن سأله عن أداء فريضة الحج عن أبيه -:

---

(١) انظر: هامش المحلى: ١/ ٦٣.
(٢) انظر مثلاً: شرح السنة للبغوى: ١/ ٢٠٢، ٢٠٣ وهامشهما، والإحكام للآمدى: ٤/ ٦٣.
(٣) فى ردنا على المجموعة الثالثة من أدلته القرآنية.

«أرأيت إن كان على أبيك دين أكنت قاضيه؟»، وحين قال: «وفى بضع أحدكم صدقة» قالوا: يا رسول الله يأتى أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟! فيقول: «أرأيتم لو وضعها فى حرام أكان يكون عليه وزر؟...» الحديث. وغير ذلك كثير، فحين تكون إجابته ﷺ على هذا النحو - من حسن الاختصار، وبلاغة التعبير - فإن السامع يدرك بفطرته الحكم، ولولا أن المعانى والعلل مؤثرة فى الأحكام - نفيًا وإثباتًا - لما كان لذكر هذا التشبيه، ولورود الكلام بهذه الصورة معنى [١].

وقد يكون سكوته عليه السلام عن بيان القياس، وكيفية العمل به؛ لأن القياس لفظ مجمل - كما نوهنا - يدخل فيه القياس الصحيح والفاسد؛ لهذا لم يعرض له بمدح ولا بذم، ولم يذكر ما يفيد إثباته ولا نفيه أو العمل به والنهى عنه.، ولا لبس فى ذلك ولا إشكال - حاشاه ﷺ ذلك - فغير بعيد أن يكون قد علم أن فى عدم التنصيص عليه مصلحة للمكلفين، لا تحصل بالتنصيص؛ وذلك بسبب بعث دواعيهم على الاجتهاد - كما يقول الآمدى - طلبًا لزيادة الثواب الحاصل، وحتى تبقى الشريعة غضة طرية، تواكب الحياة وتطورها المستمر. وحتى لو لم يرد نص فى حكم القياس، فإن انعقاد الإجماع على ذلك يكون كافيًا [٢]، ولو كان إجماع الصحابة فقط - كما هو مفهوم ابن حزم للإجماع - فالصحابة بلا شك أخبر الناس بالدعوة المحمدية؛ أحكامها، وأسباب وكيفية نزولها، ومقاصدها، وهم قد مثلوا الوقائع بنظائرها، وشبهوها بأمثالها، وردوا بعضها إلى بعض فى أحكامها، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد، وبينوا لهم سبله - ومنها القياس - ثم إن العقل واللغة لا يمنعان منه؛ فهل يستريب عاقل فى أن النبى ﷺ لما قال: «لا يقضى القاضى بين اثنين وهو غضبان» إنما كان ذلك لأن الغضب يشوش عليه قلبه وذهنه، ويمنعه - غالبًا - من كمال الفهم للحادثة، ويحول بينه وبين استيفاء النظر، ويعمى عليه طريق العلم والحق، فمن قصر النهى عن الغضب وحده - دون الهم المزعج والخوف المقلق، والجوع والظمأ الشديدين، وشغل القلب المانع من الفهم، فقد قل فقهه وفهمه؛ ذلك أن الألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما هى مقصودة للمعانى والتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلم، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذى قصده تارة. وقد

---

(١) راجع ما قاله العلامة ابن القيم. فى هذا الصدد. فى: أعلام الموقعين: ١/ ١٧٢-١٧٥.

(٢) انظر: الإحكام: ٤/ ٢١،٣٥،٥٢.

يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان [١].

وفوق ما تقدم، فإنه يكفي - في صحة القياس واعتباره أو الاحتجاج به - الاستقراء، الذي هو شبيه بالتواتر المعنوي، ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات ما أخذ اعتراض ابن حزم - السابق - لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي ألبتة، فإن جميع الأدلة الشرعية - أو غالبها - إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر، وإن كانت متواترة فإفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها - أو غالبها - ظني، والموقوف على الظن لابد أن يكون ظنيًا، فإنها تتوقف مثلاً على: عدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم التخصيص للعموم والتقييد للمطلق، وعدم الناسخ، وعدم المعارض العقلي كالحس والمشاهدة لا مجرد الاستحسان والاستقباح العقليين . . .

لكن - مع ذلك - نقول: كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائمًا لتصرفات الشارع، ومأخوذًا معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعًا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها من قرائن منقولة أو مشاهدة حتى تفيد القطع. ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس كالصلاة والزكاة وغيرهما [٢].

يبقى أن أقول - عن استدلال ابن حزم بإنكار الرسول على عمر وأسامة محض القياس كما تصور ابن حزم -: إن هذا الدليل - أو التصور - لا نوافق عليه، لا في أصل الاستدلال به، ولا في النتيجة التي بنيت عليه؛ لأن الملكية للشيء تعني الانتفاع به، بما في ذلك اللبس، لكن الرسول بين لهما أن الانتفاع ممكن مع تحريم اللبس على الرجال دون النساء، وهذا - كما نرى - استنباط لا قياس . وعلى فرض أنه قياس وأن عمر وأسامة أخطآ فيه، فلا ينهض ذلك دليلاً على بطلان كل القياس، بل هو دليل على بطلان قياس مخصوص، كان خطأ، وقد فرض الخطأ في الاجتهاد، فيفرض حتمًا الخطأ في القياس كما يقول المرحوم أبو زهرة [٣].



(١) أعلام الموقعين: ١/ ١٨٨ (بتصرف يسير) .
(٢) وراجع: الفكر الفقهي لابن حزم الظاهري: ٣٧٤ .
(٣) ابن حزم لأبي زهرة: ص٤١٧ .

ثالثًا: أدلة ابن حزم من أقوال الصحابة:

استدل ابن حزم - أيضًا - على مذهبه فى إبطال القياس - بما ورد عن الصحابة من أقوال فهم منها ذمهم القياس، ونهيهم عنه، وذكر منها قول أبى هريرة لابن عباس: (إذا أتاك الحديث عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له الأمثال). وما روى عن مجاهد: (أن عمر بن الخطاب نهى عن المكايلة). قال مجاهد: يعنى المقايسة. ومثل قول عمر - أيضًا -: (قد وضحت الأمور، وسنت السنن، ولم يترك لأحد متكلم إلا أن يضل عبد عن عمد). وقول ابن مسعود: (ليس من عام إلا والذى بعده شر منه، لا أقول: عام أمطر من عام، ولا عام أخصب من عام، ولا أمير خير من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم؛ فينهدم الإسلام وينثلم). وكذلك قول ابن عمر: (العلم ثلاثة؛ كتاب الله الناطق، وسنة ماضية، ولا أدرى)... وغير ذلك كثير [(١)]. وقد عقب ابن حزم على هذه الآثار - التى ذكرناها وغيرها - قائلاً: (فهؤلاء عمر وابن عمر وابن مسعود وأبو هريرة... -: كلهم يبطل القياس، وما ليس موجودًا فى القرآن، ولا فى السنة عن رسول الله ﷺ، وهذه صفة الرأى والقياس والتعليل) [(٢)].

ثم يروى جملاً مما أثر عن التابعين والفقهاء من عبارات فيها تصريح بذم القياس وإبطاله، والنهى عنه، كقول محمد بن سيرين: (القياس شؤم، وأول من قاس إبليس فهلك وإنما عبدت الشمس بالمقاييس). ومثل قول الشعبى: (إياكم والمقايسة، فو الذى نفسى بيده لئن أخذتم بالمقايسة لتحلن الحرام ولتحرمن الحلال، ولكن ما بلغكم عن أصحاب رسول الله ﷺ فاحفظوه).

وقوله - أيضًا -: (السنة لم تؤخذ بالمقاييس) إلى غير ذلك مما صح عن غير واحد من التابعين والفقهاء [(٣)].

وأرى فى كلام ابن حزم - نفسه - ما يمكن أن يكون ردًا عليه؛ فهو يقول: لم يصح قط

---

(١) هذه الأقوال فى: الإحكام: ٨/٢٦-٣١ وفى الإحكام للآمدى: ٤/٥٨-٦٠ وأعلام الموقعين: ١/ ٢١٨-٢٢١ .

(٢) الإحكام: ٨/ ٣١ .

(٣) هذه الأقوال فى: المصدر السابق: ٣٢-٣٧ والإحكام للآمدى: ٤-٦٠ وفى أعلام الموقعين: ١/ ٢٢١-٢٢٤ .

عن أحد من الصحابة القول بالقياس باسمه، فبماذا يفسر ما رواه هو - وغيره - عنهم من ذم للقياس باسمه؟! وحتى لو صح ما قال فإنه لا ينتج أنه لم يقولوا بالمعنى أيضًا. بعبارة أخرى: لا يفهم من عدم القول بالاسم - لو صح - عدم القول بالمعنى، أو أنهم لم يقيسوا قط. وأما قوله: (إنما ظهر فى التابعين على سبيل الرأى والظن، لا على إيجاب حكم به، ولا على أنه حق مقطوع به. فهذا يعنى أنهم قالوا به، ولو لم يكن موجبًا للحكم به. وفى ذلك نقض أو منافاة لما قرره من أنه ظهر فى القرن الرابع مع ظهور التقليد. ومع هذا فيمكن - بل لابد من - التوفيق بين ما روى عن الصحابة هنا، وبين ما نقلناه عنهم - فى أدلة القياسيين - خاصة وأنه حق وثابت عنهم)، فأقول - بإيجاز -: إن المذموم هنا هو القياس الباطل، وليس القياس الصحيح، فهذا حق وذاك باطل، وإذًا فلا تعارض بين تلك الآثار عن السادة الأخيار، بل كلها حق، وكل منها له وجه. ومن الله التوفيق.

رابعًا: أدلة ابن حزم العقلية:

البراهين أو الأدلة التى ساقها ابن حزم - من المعقول - للاستدلال بها على إبطال القياس كثيرة تستغرق نحو سبعين صفحة من كتاب (الإحكام) [1]، وأساسها - كما هو واضح - أن نصوص الشريعة فيها الكفاية، وأحكامها مقررة ثابتة؛ فالأوامر والنواهى ثابتة بالنص، وأما ما ليس فيه نص بالإيجاب أو الاجتناب فهو على الأصل فى الأشياء - الإباحة، أو استصحاب الحال - لأن النصوص جاءت بإباحة كل شيء لم ينه عنه، ومن ثم فلا حاجة إلى قياس؛ فإيجاب - أو تحريم - شيء بالقياس زيادة فى الدين، وإحداث شرع لم يأذن به الله تعالى ولا رسوله ﷺ.

وهكذا سد ابن حزم الطريق على القياس فى الفقه الإسلامى، بجعله الإباحة حكم كل ما لا نص فيه بأمر أو نهى.

ولكن هذه الاعتراضات - التى أوردها ابن حزم، وسماها أدلة عقلية - يمكن لفقهاء القياس أن يردوها، ونحن - بدورنا - نقول: لا يعنى القياس (أقصد القياس الصحيح) إحداث شرع لم يأذن به الله عز وجل، ولا رسوله ﷺ، بل هو امتثال لأمر الله ورسوله

(١) من أول الجزء الثامن منه. وقد لخصتها فى رسالتى عن الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٣٧٦ - ٣٧٨.

بالتدبر والاعتبار والتفكر، وقد ضربا لنا الأمثال: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾، ولم يقل أحد من المثبتين للقياس بأن الله عز وجل ورسوله ﷺ لم يبينا الشريعة، وإنما جميعهم مسلم بأن الشريعة كلها مبينة - شأنهم فى ذلك شأن ابن حزم وغيره، فما تركنا رسول الله إلا على المحجة البيضاء - غير أن هذا البيان إما بالنص الصريح، وإما بالمعنى، أو بالدلالة. وهذا النوع الأخير هو الذى يحتاج فيه الفقيه إلى التأمل والاستنباط، وهو الأصل الرابع عند ابن حزم - وأهل الظاهر عامة - المسمى بالدليل. ولما كان القياس نوعًا من أنواع الاستنباط - من النصوص - بل هو أدقها وأقواها أثرًا فى تطور حركة الفكر الإسلامى؛ لذا لم يكن القياس خارجًا على حكم النصوص، وإنما يسير على مقتضاها وعلى هذا تكون النصوص كاملة شاملة كل المعانى الشرعية غير أن دلالتها عليها قسمان: دلالة صريحة واضحة من اللفظ، ودلالة لا تعرف إلا بالاستنباط، والاختلاف بينهما ليس فى أصل دلالة اللفظ عليهما، إنما الخلاف فى طريق العلم بهما؛ فإحداهما علمها واضح بين، يعلمه كل فاهم للغة، والأخرى علمها غير بين إلا لأهل الخبرة والاستنباط، وهم أهل الذكر الذين أمر الله بسؤالهم فى قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١).

العلة

العلة: هى الركن الأساس فى القياس، وأوسع مجالات الكلام فيه.

وإذا لم يدرك العقل علة لحكم الأصل امتنع القياس لانعدام أهم ركن من أركانه، ولهذا لا يصح القياس فى الأمور التعبدية المحضة: كالصلاة والزكاة والحج (٢).

ومن ذلك المقدرات الشرعية كعدد الركعات وأنصبة الزكاة، وأشواط الطواف ومرات السعى، ومنها مقادير العقوبات كجلد الزانى مائة جلدة، وقاذف المحصنات ثمانين جلدة (٣) ونحو ذلك.

---

(١) ابن حزم لأبى زهرة: ٤٢٠ .

(٢) وأجاز بعضهم القياس فيما يعرض للعبادات من صحة وفساد، وفيما تتوقف عليه من شروط كالطهارة للصلاة، ولهذا نجدهم يقيسون فى نواقض الوضوء، ومفسدات الصلاة والصوم، ونحو ذلك .

(٣) يرى بعض الفقهاء أن الحدود والكفارات، كما تثبت بالكتاب والسنة تثبت بالقياس، لأن الأدلة الدالة على اعتباره لا تفرق بين الحدود والكفارات وغيرها . ويرى آخرون: أنها لا تثبت بالقياس لأنها شرعت لمحو الآثام المترتبة على أسبابها، وللزجر عن ارتكاب الأسباب، وإنما تعرف الآثام الموجبة للحدود بالنص. فوق أن الحدود تدرأ بالشبهات، وفى القياس شبهة بسبب الاحتمال الواقع فى تعيين المعنى الذى يناط . . . .=

ومن جهة أخرى فإن الذين أثبتوا القياس قالوا بتعليل النصوص - باستثناء طائفة منهم - والذين نفوا القياس رفضوا أن يقال إن شيئًا من أفعاله تعالى وأقواله معلل بغرض أو مصلحة [١].

وقبل أن نتعرض لمباحث العلة المختلفة يجب أن نعلم: أن جمهور علماء المسلمين يرى أن ما شرعه الله من أحكام لم يشرعه إلا لمصلحة الناس، وأن هذه المصلحة إما جلب نفع لهم، أو دفع ضرر عنهم. وعلى هذا تضافرت نصوص الشريعة سواء فى ذلك نصوص الكتاب أو نصوص السنة، ولذا كانت تلك المصلحة هى الغاية المقصودة من التشريع، وقد تسمى بالحكمة [٢].

فإباحة الفطر للمريض فى رمضان حكمته دفع المشقة عن المريض، واستحقاق الشفعة للشريك - أو للجار - حكمته دفع الضرر عنه، وإيجاب القصاص من القاتل عمدًا وعدوانًا حكمته حفظ حياة الناس، وإيجاب قطع يد السارق حكمته حفظ أموال الناس، وإباحة المعاوضات حكمتها دفع الحرج عن الناس بسد حاجاتهم، وتيسير معاملاتهم.

وقد يوحى هذا بأن يكون كل حكم مرتبطًا بحكمته، ومبنيًا عليها، بحيث يرتبط وجوده بوجودها، وعدمه بعدمها، لأنها الباعث على تشريعه، والغاية المقصودة منه، ولكن ظهر من استقراء الأحكام وحكمها، أن لا ارتباط بينهما، وأن الحكم قد يوجد بدون حكمته فى بعض الجزئيات، حيث تكون الحكمة أمرًا خفيًا غير ظاهر ولا تدرك بحاسة من الحواس، وليس من اليسير التحقق من وجودها أو عدمها بالنسبة إلى أصناف الناس وأحوالهم، وذلك كما فى تشريع العقود دفعًا لحاجة الناس إليها فإن الحاجة إليها أمر خفى باطنى ليس من اليسير التحقق منه. ولا من التراضى الذى تبنى عليه العقود، حتى مع التعبير عنه بالإيجاب والقبول.

وقد تكون الحكمة أمرًا تقديريًا مرنًا غير منضبط، فلا ينضبط بناء الحكم عليه، ولا ربطه به وجودًا وعدمًا، مثل: تشريع إباحة الفطر فى رمضان للمسافر دفعًا لما يلحقه فى

=به الحد أو الكفارة (راجع: الإحكام: للآمدى: ٤/ ٨٢، وكشف الأسرار: ٢/ ٢٢١، وإرشاد الفحول: ١٩٩، ٢٠٦ وأصول التشريع الإسلامى: ١٤٣) .

(١) راجع: الإحكام: لابن حزم: ١/ ٤٤، ٨/ ١٢٠ وما بعدها . والفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ص٤٧٦ وما بعدها .

(٢) راجع ما قرره الشاطبى فى الجزء الثانى من الموافقات عن: مقاصد الشارع ومقاصد المكلف .

سفره من مشقة بسبب الصيام، فإن ما يترتب على السفر من مشقة أمر يختلف باختلاف حال السفر وحال المسافر، وقدرته ويسره، حتى إنه ليظن أن بعض المسافرين أكثر متعة وأوفر راحة من بعض المقيمين، فكانت المشقة مختلفة تبعًا لاختلاف ظروف المسافر وكان انضباطها والتحقق من وجودها عسيرًا، وفى مثل هذه الأحوال لا يجوز أن يرتبط حكم بحكمته، لما فى ذلك من الحرج الناشئ عن خفاء الحكمة تارة، وعدم انضباطها تارة أخرى.

فمن أجل خفاء حكمة التشريع فى بعض الأحكام، وعدم انضباطها فى بعضها، كان لزامًا أن نبحث عن الأوصاف أو الخصائص أو المعانى التى بنى عليها حكم الأصل تمهيدًا للقياس عليه [١].

ولنشرع بعد هذا فى تعريف العلة عند الأصوليين فنقول:

تعريف العلة:

تطلق العلة فى اللغة: على المرض، وعلى الباعث على الفعل، وعلى العلة العقلية، وهى ما يلزم من وجوه وجود شيء آخر عقلاً [٢].

أما العلة فى اصطلاح جمهور الأصوليين فهى: الوصف الظاهر المنضبط الذى يصلح لبناء الحكم الشرعى عليه. أو هى: وصف أو معنى فى الفعل المحكوم عليه (الأصل) يدرك العقل مناسبته لبناء حكمه الشرعى عليه. ومن هذا التعريف يعلم أن غرضهم من العلة ما جعله الشارع علامة وأمارة على الحكم فقط، فهى لا توجب الحكم بذاتها، إنما معنى كونها علامة: أنها وصف أضاف الشارع الحكم إليه وناطه به، ونصبه علامة عليه. وذلك وضع من الشارع [٣].

ومعنى مناسبة الأوصاف أو المعانى أو العلل التى فى الأفعال للأحكام أن ربط الأحكام

---

(١) ومع ذلك فبعض الأصوليين يجيزون تعليل الأحكام بالحكمة حتى لو كانت مجردة من الضابط أو الوصف المناسب، ومنهم من تناط عنده الأحكام بأسبابها. (راجع مثلاً: الإحكام: لابن حزم: ٨/ ٩٠، ١٠٢، والإحكام للآمدى: ٣/ ٢٩٠، والموافقات: ١/ ٢٣٦، وأصول التشريع الإسلامى: ١٤٥، ١٥٣ وهامشها).

(٢) راجع: المستصفى: ٢/ ٣٤١، وإرشاد الفحول: ٢٠٦ وما بعدها. والفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٤٧٤ ومصادرها.

(٣) وراجع: أصول التشريع الإسلامى: ١٤٦، ١٤٧.

بها وجودًا وعدمًا من شأنه أن يتحقق ما قصده الشارع بتشريع الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر، وهذا ما عبر عنه قول بعضهم فى تعريف المناسبة: (هى كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنًا لجلب نفع، أو دفع ضرر معتبر فى الشرع) أو أن تكون مؤثرة فى الحكم فإن لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة.. هكذا قال جماعة من أهل الأصول [١].. فعلة حرمة الخمر - الإسكار - وربط الحرمة بهذا الوصف، يترتب عليه فى نظر العقل تحقق المصلحة المقصودة من التحريم، وهى المحافظة على عقول الناس. فالإسكار وصف مناسب لتحريم الخمر، والعلة الشرعية للقصاص من القاتل - كون القتل عمدًا أو عدوانًا - وربط الحكم وهو القصاص بهذه العلة، يترتب عليه بحكم العقل، تحقق المصلحة المقصودة من القصاص وهى المحافظة على حياة الناس، فالقتل العمد وصف مناسب لهذا الحكم.. وهكذا.

فإذا لم يكن الوصف مناسبًا للحكم فإنه لا يصح ربط الحكم به، سواء أكان الوصف مطردًا أى لازمًا لموصوفه، ككون الخمر سائلة أو حمراء، أم اتفاقيًا، أى عارضًا غير لازم. ككون القاتل أبيض أو أسود أو من جنس معين من الناس.

وكذلك لا يصح ربط الحكم بوصف مناسب فى ذاته، ولكنه اقترن بما ينفى عنه تلك المناسبة. كعقد البيع إذا اقترن بالإكراه، لا يصلح علة لنقل الملكية، وعقد الزواج إذا ثبت عدم التلاقى بين الزوجين منذ إنشائه، لا يصلح علة لثبوت النسب، وبلوغ الصغير إذا اقترن بسفه أو جنون لا يصلح علة لزوال الولاية المالية عنه. وهكذا [٢].

شروط العلة:

الأصل الذى ورد النص بحكمه قد يكون مشتملاً على عدة أوصاف وخواص، وليس كل وصف فى الأصل يصلح أن يكون علة لحكمه، بل لابد فى الوصف الذى يعلل به حكم الأصل - حتى يصلح ليكون علة فى قياس - أن تتوافر فيه جملة شروط؛ أبرزها

---

(١) راجع: شرح التلويح: ٦٩/٢ وإرشاد الفحول: ٢٠٧، ٢١٥-٢١٨ وأصول التشريع الإسلامى: ١٤٧، ١٤٨ واعلم أن المناسبة من المعانى الإضافية فالعلة والحكم المبنى عليها، والمصلحة المترتبة على بناء الحكم عليها يناسب بعضها بعضاً، ولهذا ربما عبروا بالمناسب عن الحكمة وهى المصلحة المترتبة على ربط الحكم بالعلة، وقد كان هذا من عوامل اللبس فى ربط الأحكام بعللها أو بأسبابها.

(٢) انظر المصدر الأخير السابق: ١٤٧، ١٤٨.

ما يلى [١]:

١- أن يكون ظاهرًا، أى واضحًا يمكن إدراكه والتحقق من وجوده أو عدمه، بأن يكون مدركًا بحاسة من الحواس الظاهرة، ليمكن اكتشافه فى الفرع . كالصغر فى ثبوت الولاية على الصغير، وقتل الوارث مورثه فى حرمان القاتل إرث القتيل، والإسكار فى حرمة الخمر . فكل هذه أوصاف تدرك بالحس فى الأصل، ويتحقق بالحس من إدراكها فى الفرع، وذلك لأن العلة أمارة وعلامة على الحكم، فإذا كانت خفية لم تكن صالحة لذلك .

فلا يصح التعليل بوصف خفى لا يدرك بحاسة ظاهرة، لأنه لا يمكن التحقق من وجوده ولا عدمه، كالأوصاف المتعلقة بأعمال القلب أو العقل أو النفس، والأعمال التى جرى العرف أو أمر الشارع بإخفائها . فلا يعلل نقل الملكية فى البدلين بتراضى المتبايعين لأنه أمر قلبى، بل يعلل بمظنة التراضى الظاهرة وهى صيغة العقد (الإيجاب والقبول) من غير إكراه، ولا يعلل ثبوت النسب بالوقاع الحلال، لأنه أمر جرى العرف بل أمر الشارع بإخفائه، بل يعلل بسببه الظاهر المفضى إليه فى العادة وهو عقد الزواج الصحيح .

٢- أن يكون منضبطًا، أى محدودًا، لا يختلف باختلاف موصوفه، إلا أن يكون الاختلاف يسيرًا، فإنه لا يعتد به .

فقتل الوارث مورثه - فى الحرمان من الإرث - وصف محدود لا يختلف باختلاف القاتل أو المقتول، ويمكن التحقق من وجوده .

والشدة المؤدية إلى السكر فى حرمة الخمر وصف محدود، لأنها فى نبيذ العنب مثلها فى نبيذ الشعير، أو التمر أو التين أو غيرها، وإذا اختلف السكر شدة وضعفًا باختلاف استعداد الشارب أو اعتياده، فهو اختلاف يسير لا يعتد به، وما أسكر كثيره فقليله حرام . وكل مسكر خمر وكل خمر حرام [٢] .

وعلى ذلك فلا يصح التعليل بالأوصاف المرنة غير المنضبطة، التى تختلف اختلافًا بينًا باختلاف الظروف والأحوال والأفراد، فلا تعلل إباحة الفطر فى رمضان - مثلاً - للمريض

---

(١) وراجع: الإحكام: للآمدى: ٣/ ٢٩٠ وما بعدها. وأصول الخضرى: ٣٩٥-٤٠٢، وأصول التشريع الإسلامى: ١٤٩-١٥٣ وقد عدها الشوكانى أربعة وعشرين شرطاً، ثم قال: فهذه شروط العلة، وقد ذكرت لها شروط غير معتبرة على الأصح: إرشاد الفحول: ٢٠٧-٢٠٨ .

(٢) نيل الأوطار: ٧/ ٣١٦، والقاموس الفقهى: ١٧٦، ١٧٧ .

أو المسافر بدفع المشقة، لأن المشقة ليس لها فى ذاتها حدود معلومة، فقد يعد مشقة عند بعض الناس ما لا يعد مشقة عند آخرين، ولهذا أقام الشارع ما هو مظنة لها من الأمور المنضبطة، وهو السفر أو المرض [(١)].

٣- أن يكون مناسبًا، ومعنى مناسبته أن يكون مظنة لتحقيق حكمة الحكم، أى أن ربط الحكم به وجودًا أو عدمًا من شأنه أن يحقق ما قصده الشارع بتشريع الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر، كما سبق.

٤- أن يكون متعديًا، أى غير مقصور على الأصل. فإذا كان مقصورًا عليه لم يصح القياس لانعدام العلة فى الفرع كإباحة الفطر فى رمضان للمسافر والمريض، فإنه لا يقاس عليهما المشتغل بالأعمال الشاقة [(٢)]، لأن العلة هى السفر، وهو لا يوجد إلا فى المسافر - أو المرض، وهو لا يوجد إلا فى مريض. ومن ذلك ما ثبت من الأحكام أنه خاص بالرسول ﷺ، أو بأحد أصحابه، كتزوجه أكثر من أربع، وتحريم زوجاته على غيره من بعده بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا﴾ [(٣)]. وكاختصاصه خزيمة بأجزاء شهادته عن شهادة رجلين [(٤)].

وبعض الأصوليين خالف فى اشتراط هذا الشرط فى العلة، ولكن ينبغى ألا يكون فى هذا الشرط خلاف ما دام المقصود هو شروط العلة التى هى ركن القياس وأساسه، وهى لا تكون كذلك إلا إذا كانت متعدية.

٥- ألا يكون من الأوصاف التى ألغى الشارع اعتبارها، أى أورد أحكامًا تدل على عدم اعتداده بها: كعقد الزواج، فإنه وصف مناسب للتسوية بين الزوجين فى ملكية الطلاق، ولكن الشارع ألغى اعتباره بالنص على أن الطلاق حق خالص للزوج فى قوله ﷺ: «إنما

---

(١) قد يعترض على انضباط السفر أو المرض باختلاف العلماء فى تحديد مسافة السفر، وبأن من المرض ما هو سهل يسير، وما يصف الأطباء الصوم علاجاً له، والحق أن مثل هذه الأمور أمور تعبدية تتعلق بضمائر الناس وعلاقتهم بربهم، فينبغى أن يترك أمر تقديرها إلى المبتلى، ولا يتحتم اتحاد الناس فيها، لأنها ليست من الأمور التى تشتبك فيها مصالحهم. (أصول التشريع الإسلامى: ١٥٠).

(٢) كسائقى القطارات والحمالين وموقدى الأفران ونحوهم ممن اعتاد الأعمال الشاقة، وتثبت الرخصة لمن يقع فى مشقة طارئة تعجزه عن الصيام. (راجع: المصدرالسابق: ١٥١ هامش. وأيضاً: كلام ابن القيم عن اختيار ابن تيمية الفطر فى جهاد العدو: زاد المعاد: ١/ ١٦١).

(٣) من الآية: ٥٣ الأحزاب.

(٤) من حديث رواه أحمد وأبو داود والنسائى وغيرهم. (نيل الأوطار: ٥/ ٢٧١-٢٧٣).

الطلاق لمن أخذ بالساق» [١]. وكتعدد الزوجات فإنه وصف مناسب للمحافظة على النسل، ولكن الشارع ألغى اعتباره فيما فوق الأربع بالأدلة الدالة على حرمة ذلك. وكالاشتراك فى البنوة لشخص ما، فإنه وصف مناسب لتساوى الأولاد ذكورًا وإناثًا في إرثه، ولكن الشارع ألغى اعتباره بقوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾.

ومن أمثلته أيضًا ما أفتى به الفقيه - يحيى بن يحيى الليثى - تلميذ الإمام مالك من وجوب التكفير بالصيام على أحد ملوك المغرب حين أفطر بالوقاع عامدًا فى نهار رمضان فألزمه بذلك ليمنعه من الإفطار، فالظاهر أنه اعتبر تعمد الإفطار من مثله وصفًا مناسبًا لتشديد العقوبة عليه، لتحصل المصلحة المقصودة من الحكم - وهى المحافظة على الدين - فأوجب عليه التكفير بالصيام الشاق دون عتق الرقبة، الذى لا يردع مثله عن مثل هذه الجريمة، ولكن الشارع ألغى اعتبار هذا الوصف علة لهذا الحكم، حين أوجب العتق على القادر ابتداءً، فإن عجز فالإطعام. فقد روى عن أبي هريرة أن رجلاً أتى النبى ﷺ، فقال: هلكت يا رسول الله. قال: «ما شأنك؟» قال: وقعت على امرأتى فى رمضان، قال: «فهل تجد رقبة تعتقها؟» قال لا. قال: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟» قال: لا. قال: «فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكينًا؟» قال: لا.. إلخ الحديث [٢]. وهذا دليل على أن عتق الرقاب مقدم عند الشارع على المبالغة فى الزجر، وهكذا كلما كان الوصف المناسب يقتضى حكمًا مخالفًا للنص فى موضع منصوص على حكمه لا يعمل به، لأنه لا قياس مع النص.

هذا، ولزيادة تحديد المراد من العلة نعرض لما عرض الأصوليون لذكره من التفرقة بينها وبين السبب - والحكمة، والشرط، وهى ألفاظ شائعة الاستعمال على ألسنة الأصوليين، ويتضح الفرق بينها إذا عرضنا لكل منها بشيء من التحديد [٣].

فالعلة هي: الوصف الظاهر المنضبط الذى جعله الشارع علامة على الحكم مع مناسبته له.

---

(١) أخرجه ابن ماجه فى باب طلاق العبد. وكذلك رواه الدارقطنى والطبرانى. وقال الشوكانى: طرقه يقوى بعضها بعضاً. وذكر قول ابن القيم: القرآن يعضده وعليه عمل الناس. (نيل الأوطار: ٧/ ٢٥ وراجع: المغنى: ٩/ ٤٢١، ١٠/ ٧٩).

(٢) رواه الجماعة، وفى الباب عن عائشة عند الشيخين. (نيل الأوطار: ٤/ ٢٩٣).

(٣) راجع فى تعريفها: الإحكام لابن حزم: ١/ ٤٤ والموافقات: ١/ ١٦٥ وما بعدها. والقاموس الفقهى: ٩٧، ١٦٣، ١٩٢ وأصول التشريع الإسلامى: ١٥٣.

والسبب هو: الوصف الظاهر المنضبط الذى جعله الشارع علامة على الحكم، مناسبًا كان أو غير مناسب فهو أعم من العلة. فكل من العلة والسبب علامة على الحكم، وكل منهما بنى الحكم عليه، وربط به وجودًا وعدمًا، وكل منهما للشارع حكمة فى ربط الحكم به وبنائه عليه، ولكن إذا كانت المناسبة فى هذا الربط مما تدركه عقولنا. سمى الوصف العلة وسمى أيضًا السبب، وإن كانت مما لا تدركه عقولنا سمى السبب فقط ولا يسمى العلة؛ فالسفر - لقصر الصلاة الرباعية - علة وسبب لأنه مظنة تحقيق حكمة الحكم، لأن الشأن فى السفر أن توجد فيه بعض المشقات، وأما غروب الشمس لإيجاب فريضة المغرب وزوالها لإيجاب فريضة الظهر، وشهود شهر رمضان لإيجاب صومه، فهو سبب لا علة، لأن دلوك الشمس أى غروبها أو زوالها سبب لإيجاب إقامة الصلاة لا علة له، فالعقل لا يدرك وجه كون هذا الوقت دون غيره مظنة لتحقيق الحكمة من إيجاب إقامة الصلاة، وشهود شهر رمضان سبب لإيجاب صومه لا علة له، لأن العقل لا يدرك وجه كون هذا الشهر دون سواه مظنة لتحقيق الحكمة لإيجاب الصوم.

تعريف الحكمة: (هى المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم) أى ما قصد إليه الشارع من جلب نفع ودفع ضرر، والفارق بينها وبين العلة، أن العلة أخذ فيها قيد الانضباط، والحكمة لم يؤخذ فيها ذلك القيد، ولذلك لم يجعلها الشارع أمارة على حكمه، ولم يدر الحكم معها وجودًا وعدمًا بخلاف العلة والسبب فى حدود تعريفهما السابقين.

فالعلماء متفقون على أن الأحكام الشرعية تناط بعللها أو أسبابها، وتدور معها وجودًا وعدمًا، وإن تخلفت الحكمة [١]؛ فمن كان فى رمضان على سفر يباح له الفطر لوجود علة إباحته وهى السفر، وإن كان فى سفره لا يجد مشقة. ومن كان شريكًا فى العقار المبيع أو جارًا له يستحق أخذه بالشفعة، لوجود علة استحقاقها وهى الشركة أو الجوار، وإن كان المشترى لا يخشى منه أى ضرر. ومن لم يكن شريكًا فى العقار المبيع، ولا جارًا له لا يستحق أخذه بالشفعة وإن كان لأى سبب من الأسباب يناله من شراء المشترى أى ضرر،

---

(١) العلة عند الشاطبى هى الحكمة اعتباراً لما هو الأصل فى التعليل، والوصف الذى يناط به الحكم سواء أكان مناسباً أم غير مناسب. يسمى سبباً. والأحكام عنده تناط بأسبابها لا بعللها. الموافقات: ١/ ٢٣٦.

ومن كان فى رمضان غير مريض ولا مسافر لا يباح له الفطر، وإن كان عاملاً فى محجر أو منجم ويجد من الصوم أقسى مشقة (١).

وما دام الحكم الشرعى يبنى على علته لا على حكمته، فعلى المجتهد حين القياس أن يتحقق من تساوى الأصل والفرع فى العلة لا فى الحكمة، وعلى القاضى أن يقضى بالحكم حيث توجد العلة بصرف النظر عن الحكمة. فإذا قضى بالشفعة لغير شريك ولا جار بناء على أنه يناله الضرر من شراء هذا المشترى فهو خاطئ. وإذا رفض الحكم باستحقاق الشفعة لشريك أو جار بناء على أنه لا ضرر عليه من شراء هذا المشترى فهو خاطئ.

---

(١) قصروا علة الترخيص بالفطر على السفر والمرض، مع أن من الأعمال ما تكون المشقة المتوقعة فى الصيام معه أشد من المشقة فى الصيام مع السفر، والمصلحة المترتبة على الفطر فيه أهم وأعم من المصلحة المترتبة على الفطر فى السفر أو المرض كالجهاد فى سبيل الله.

وقد ذهب ابن تيمية إلى إباحة الفطر فيه، وأفتى عساكر المسلمين حينما التقوا بعدوهم بظاهر دمشق، ويؤيد هذا ما روى أن رسول الله ﷺ قال لأصحابه: (إنكم مصبحو عدوكم، والفطر أقوى لكم، فافطروا) فجعل علة أمره إياهم بالفطر لقاء العدو، وذكر المصلحة المقصودة بقوله (والفطر أقوى لكم) ولو كان السفر هو العلة لذكره، وما اقتصر على سواه، ومثله ما روى عن ابن عمر رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ، قال لأصحابه يوم فتح مكة: (إنه يوم قتال فأفطروا) راجع: زاد المعاد: ١/ ١٦١ وأصول التشريع الإسلامى: ١٥١.

الأصل الخامس: قول الصحابى

الصحابى الذى نبحث فى حجية قوله هو: من شاهد النبى ﷺ، وآمن به، ولازمه مدة تكفى لإطلاق كلمة الصاحب عليه عرفا، مثل الخلفاء الراشدين وابن مسعود وابن عباس وغيرهم [(١)].

هؤلاء الصحابة رضوان الله عليهم آمنوا بالنبى ﷺ وسمعوا منه واهتدوا بهديه، ولما انتقل إلى الرفيق الأعلى قاموا بنشر دعوته وفتحوا الآفاق، وتولى من عرف منهم بالعلم والفقه. الإفتاء والقضاء بين الناس، وقد نقلت إلينا فتاواهم وأقضيتهم، فهل تعتبر هذه الفتاوى والأقضية من مصادر الفقه الإسلامى، يلتزم بها المجتهد إذا لم يجد فى المسألة حكما فى الكتاب أو السنة أو الإجماع؟ أم ماذا؟

تحرير محل النزاع:

لأن هذه المسألة خلافية، ومتعددة الجوانب، والوقت لا يتسع لعرض هذا الخلاف وأدلة كل طائفة والردود عليها. . فقد رأيت الاكتفاء هنا بتحرير محل اختلاف العلماء فى حجية قول الصحابى، على أن يتضمن الكلام القول الراجح - على الأقل -فى فروع هذه المسألة، وذلك على النحو التالى:

أولا: قول الصحابى: سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا، أو أخبرنى أو حدثنى . . ونحو هذا مما لا يحتمل الواسطة بينه وبين رسول الله ﷺ فهو حجة بلا خلاف.

أما إذا قال: كنا نفعل كذا فى زمن الرسول ﷺ، أو وهو بيننا أو فينا، أو أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا . . ونحو هذا فذهب الجمهور إلى أن ذلك حجة، وهو نوع من أنواع السنة [(٢)].

ثانيا: قول الصحابى لا يعتبر حجة ملزمة لصحابى آخر، فقد رأيناهم يختلفون فيما بينهم، ولم يلزم أحدهم الآخر بما ذهب إليه.

ثالثا: قول الصحابى بالنسبة للتابعين ومن بعدهم، على أنواع:

(١) وتجد تعريفات أخرى فى القاموس الفقهى: ٢٠٨، والمدخل للفقه الإسلامى: ٢٢٤، والفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٣٠٨، ٣٠٩ هامش.

(٢) راجع مثلا: مقدمة صحيح مسلم بشرح النووى: ٢٣، ٢٤، وإرشاد الفحول: ٦٠، ٦١، والمدخل للفقه الإسلامى: ٢٢٤، والواضح فى أصول الفقه: ١١٩ .

١- إن كان فى أمر لا يدرك بالعقل، ولا مجال للاجتهاد أو الرأى فيه كان حجة من غير خلاف، وحملوه على السماع من الرسول ﷺ، وإن لم ينسبه إليه خوف الخطأ فى الرواية، ومثلوا لذلك بتحديد ابن مسعود أقل مدة الحيض بثلاثة أيام، وقراءته كفارة اليمين (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات) ومثلوا له أيضا بما روى عن بعض الصحابة من المقدرات كأكثر مدة الحمل، وأقل المهر [١].

٢- إن كان فى أمر يدرك بالرأى والاجتهاد، ولكنه ذاع وانتشر ولم يعرف له مخالف من الصحابة كما فى قتل الجماعة بالواحد مثلا . .[٢] فهذا النوع يحتج به، لأنه بمثابة الإجماع السكوتى، ولاحتمال السماع من النبى ﷺ؛ ولأن عدم مخالفتهم له أو ردهم عليه - مع قوة وازعهم الدينى، وعدم خشيتهم فى الله شيئا - يقتضى أن ما قاله هذا الصحابى جاء موافقا للشرع [٣].

٣- أما إن كان قولا صادرًا عن رأيه واجتهاده فيما يدرك بالعقل والاجتهاد، وكان موضع خلاف من الصحابة، فهذا محل اختلاف الفقهاء؛ حيث ذهب قوم إلى أنه حجة شرعية مقدمة على القياس. وقيل: هو حجة إن انضم إليه القياس. وقيل: نختار من أقوالهم ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو ما كان أصح فى القياس وقيل الحجة فى قول الخلفاء الراشدين الأربعة. وقيل: أبى بكر وعمر فقط . . وذهب الجمهور إلى أنه ليس حجة مطلقا، وقال جماعة مذهب الصحابى حجة مطلقا. وقد بنى المذهبان الأخيران وجهتهما على ما يأتى:

أهم أدلة النفاة [٤] :

١- الصحابى ليس ممنوعا من الاجتهاد، فلعله اجتهد فأخطأ، وهم ليسوا معصومين من الخطأ.

---

(١) أصول التشريع الإسلامى: ٨٥، والفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٣١٢ ومصادرها .

(٢) انظر: مناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ٨٦١، ٨٦٢ وأمثلة أخرى فى: ص ٣٣٥، ٤٥٤، ٤٥٩، ٤٨٩ من المصدر نفسه .

(٣) المدخل للفقه الإسلامى: ٢٢٥ وراجع أيضا: الموافقات: ٤/ ٣٩٠، ٤٥٠ وما بعدها .

(٤) راجع فى ذلك: الإحكام: لابن حزم: ٦/ ١٠١ وما بعدها. والمحلى: ١/ ٥٥ والمستصفى: ١/ ٢٦٠، وإرشاد الفحول: ٢٤٣، والمدخل للفقه الإسلامى: ٢٢٥، والفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٣١١ وما بعدها.

٢- وقوع الاختلاف بينهم فى وقائع كثيرة، بل لقد صرحوا بجواز مخالفتهم.. فليس قول بعضهم أولى بالاتباع من الآخرين.

٣- النصوص الواردة فى فضلهم والثناء عليهم، لا تفيد تقليدهم فى الآراء الاجتهادية فى غير موضع الإجماع منهم. فلا تلازم بين الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظمة الشأن وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله ﷺ فى حجة قوله وإلزام الناس باتباعه [1].

٤- احتمال السماع ليس راجحا، إذ لو كان عنده نقل عن الرسول ﷺ لصرح به، أو لاحتملت روايته ذلك..

يقول الشوكانى: (والحق أنه ليس بحجة فإن الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبيناً محمدًا ﷺ، وليس لنا إلا رسول واحد وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه، ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم فى ذلك).

وقال أيضا: (إن الله لم يجعل إليك وإلى سائر هذه الأمة رسولا إلا محمدًا ﷺ، ولم يأمرك باتباع غيره ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حرفا واحدا، ولا جعل شيئا من الحجة عليك فى قول غيره كائنا من كان) [2]..

أهم أدلة القائلين بالحجية:

أورد ابن القيم ستة وأربعين دليلا - من الآيات والأحاديث والآثار والعقل - لتأييد حجية قول الصحابى، وأوضح أن مرتبة قول الصحابى متأخرة عن الإجماع [3]. وفعل الشاطبى مثل ذلك، عندما قرر أن سنة الصحابة رضى الله عنهم سنة يعمل عليها، ويرجع إليها. مستدلا على ذلك بعدة أدلة [4]. ونسوق - فيما يلى - بعض هذه الأدلة من غير تفصيل، لأن دراستنا هذه لا تتسع لمثل هذا التفصيل:

أولا: من القرآن الكريم: آيات كثيرة وردت فى فضل صحبتهم، أو فى مدحهم وخيريتهم وعدالتهم.. كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟

---

(١) انظر الإحكام: لابن حزم: ٦/١١٢، وإرشاد الفحول: ٢٤٤.

(٢) النصان المذكوران فى المصدر الثانى السابق: ٢٤٣، ٢٤٤.

(٣) أعلام الموقعين: ٤/١٠٧-١٣٦.

(٤) الموافقات: ٤/٤٥٠-٤٥٥ وانظر أيضا: الإحكام: لابن حزم: ٦/٧٣ وما بعدها.

مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾ أى مع محمد ﷺ وأصحابه، أو مع أبى بكر وعمر وأصحابهما، أو مع المهاجرين [١].. وكذلك قوله: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَـٰنَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ الآية [٢]، وأشباه ذلك.

ثانيا: من السنة: أحاديث كثيرة تفيد حجية أقوال الصحابة، وأن سنتهم فى طلب الاتباع كسنة النبى ﷺ كما قال الشاطبى، وذكر منها قوله ﷺ: «عليكم بالسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد حبشى كأن رأسه زبيبة. وعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة» [٣] وقوله: «تفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة» قالوا: ومن هم يا رسول الله؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابى» [٤].

.. بالإضافة إلى بعض الأخبار الأخرى، والتى فى سندها أو فى متنها مقال، مثل: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» و«اقتدوا باللذين من بعدى: أبى بكر وعمر» وما فى هذا المعنى، مما وصفه ابن حزم بالسقوط، والكذب، وغير ذلك [٥].

ثالثا: الدليل العقلى: القائم على أن الصحابة رافقوا النبى ﷺ فى سفره وإقامته، وسمعوا أقواله، وشهدوا أفعاله وتقريراته وأحكامه، فكانوا بذلك أعرف هذه الأمة بربها، وأعلم الناس بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وأكثرهم إخلاصا لله وحرصا على الخير، حتى أصبح لهم بهذه الصحبة المباركة وطول الرفقة الطيبة للنبى ﷺ والعمل معه، ملكة علمية راسخة، ومعرفة بأسباب النزول وتطور الدعوة الإسلامية، بحيث يمكنهم أن يفرقوا بين الحق والباطل، فشهد الله لهم بأنه قد رضى عنهم ورضوا عنه، وشهد النبى بأنهم خير قرون هذه الأمة.

---

(١) راجع: تفسير الماوردى: ٢/ ١٧٥، وتفسير ابن كثير: ٢/ ٣٩٩، والمدخل للفقه الإسلامى: ٢٢٦.
(٢) الآيات المذكورة بالترتيب: ١٠٠، ١١٩ التوبة، ٨، ٩ الحشر.
(٣) رواه أحمد بأسانيد مختلفة، كما رواه أبو داود والترمذى وغيرهما (انظر شرح السنة: للبغوى: ١/ ١٩٥، ١٩٧).
(٤) للحديث طرق كثيرة عن عدد من الصحابة بألفاظ متقاربة، وممن رواه: أبو داود والترمذى وابن ماجه وأحمد. وقال الترمذى: إنه حسن صحيح (هامش الموافقات: ٤/ ٤٥٢).
(٥) راجع: الإحكام: ٥/ ٦٤-٦٥، ٦/ ٧٣، ٨٠-٨٣ وأيضا: إرشاد الفحول: ٢٤٤، والفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٣٠٠-٣٠١ ومصادرها.

وإذًا فالغالب أن يكون ما قاله الصحابي في أمور الشريعة هو مما سمعه من النبي ﷺ ولكنه لم يصرح بالسماع منه. أو يكون مما علمه بمشاهدته لأفعال النبي ﷺ أو تقريراته ولم يصرح بالمشاهدة. أو يكون قد فهمه بمجموع ما حصله من العلوم بطول صحبته للنبي ﷺ. . فإن لم يكن من هذه الأنواع بأن كان قد قاله باجتهاده المحض فهو عدل عالم باللغة وبأصول الاجتهاد، فيكون اجتهاده أولى من اجتهاد غيره ممن جاء بعده من التابعين، فمن بعدهم [(١)].

إنهم - بالجملة - أقرب إلى فهم روح الشريعة ومراميها فإدراكهم لأحكام الشريعة أكثر من إدراك غيرهم - حتى إذا كان أساس وأيهم القياس فقياسهم أصدق وأحوط من قياس غيرهم [(٢)].

وعلى الرغم من وجاهة هذه الأدلة السابقة، فقد رأينا إمكانية مناقشتها والرد عليها؛ ولذلك ترجح عندى ما ذهب إليه كثير من الفقهاء من أن قول الصحابي ليس حجة ولا يرقى إلى مستوى الأدلة التشريعية التي يجب اتباعها، ولا يجوز مخالفتها. وأذكر - بتشديد الكاف - بأن هذا الاختلاف ثم الترجيح إنما ينصب على قول الصحابي في المسائل الاجتهادية المختلف فيها بينهم.

وأستطيع - بعد ذلك - أن أقرر ما يأتي:

١- أن قول الصحابي لا يعفى المجتهد من طلب الدليل من الأصول التشريعية المتفق عليها.

٢- إذا كنت أرجح مذهب من يرى أن قول الصحابي ليس حجة، ولا يرقى إلى مستوى المصادر التشريعية التي لا يجوز مخالفتها - فإنني أرى إمكانية الائتناس به في بيان بعض أحكام القرآن والسنة التي تحتاج إلى بيان؛ وذلك لمعرفتهم باللسان العربي - فإنهم عرب فصحاء، لم تتغير ألسنتهم كما يقول الشاطبي [(٣)] -فهم لهذا أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم، ولأنهم أدرى الناس بأسرار شريعة الله، وأولاهم بفهمها؛ لمباشرتهم للوقائع، وأسباب التنزيل، وحضورهم تطبيق الأحكام على النوازل - فهم يدركون من القرائن ما لا يدركه غيرهم، وقد شهد لهم رسول الله ﷺ بالخير والفضل.

(١) انظر: الواضح في أصول الفقه: ١٣٠، ١٣١ .
(٢) المدخل للفقه الإسلامي: ٢٢٦. (٣) الموافقات: ٣/ ٣٠ .

والذى دفعنى إلى القول بإمكانية الائتناس بقول الصحابى فى بيان ما يحتاج إلى بيان- من أحكام القرآن والسنة - ما أضافه بعض الأصوليين إلى ما ذكره ابن القيم من وجوب اتباع الصحابة، والاحتجاج بأقوالهم؛ فقد أضاف هؤلاء اعتبارًا آخر يميز أقوال الصحابة - فى مجموعها - وهو احتمال السماع من رسول الله ﷺ، مع عدم الرواية عنه بطريق مباشرة، وإنما بالمعنى، فصارت الرواية كأنها من قول الصحابى. وهذا الاحتمال وإن يكن مستبعدا - إلى حد ما من وجهة نظرى - لكنه غير مستحيل، ثم هو فى ذاته - ولو كان ضعيفا - يقوى ما ذكره ابن القيم من اعتبار قول الصحابى، أو هو على الأقل يدل على أن الصحابى لم يسمع خلاف ما يفتى هو به، أو يدل على أن ما يفتى به جار على قياس شيء سمعه من رسول الله ﷺ[1].



(١) انظر: مناهج التشريع الإسلامى - ص ٨٣٥ ومراجعها.

الأصل السادس: العـرف

العرف والعادة بمعنى واحد؛ هو ما تعارف عليه الناس فى عاداتهم ومعاملاتهم (١). أو كما قال الغزالى: (العادة والعرف ما استقر فى النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة من أهل قطر إسلامى، بشرط أن لا يخالف نصا شرعيا) فالغزالى جعل العادة مرادفة للعرف (٢). وغيره من الفقهاء يجعل العادة أعم وأوسع من العرف؛ لأنها إذا كانت خاصة بالإنسان فلا تسمى عرفا، ثم هى تشمل كل متكرر من الأقوال والأفعال، سواء أكان صادرًا عن الفرد أو الجماعة، وسواء أكان مصدره أمرًا طبيعيا كحرارة الإقليم وبرودته التى تجعل البلوغ عادة مبكرا، أم كان مصدره العقل، وتلقى الطباع له بالقبول وهو العرف. أم كان مصدره الأهواء والشهوات كالفسق وشهادة الزور مما يسميه الفقهاء فساد الزمان (٣).

ومن الفقهاء من قصر العادة على نوع من العرف، هو العرف العملى فقط (٤) لكننا سنأخذ بالقول بأنهما مترادفان، ونخلص إلى أن العرف: هو ما اعتاده الناس وألفوه، فعلا كان أو قولا، دون معارضة لنص.

والعرف عند أغلب الأئمة معتبر، إن لم يخالف نصا، ولم يبطله شرع كعرف التبنى وكثير من أعراف الجاهلية التى أبطلها الإسلام، لما فيها من المفاسد، منها أكل الربا وشرب الخمر ونحوها.

أما فى غير ذلك فالعرف معتبر، والعادة محكمة، لأن تعارف الناس أمرا وتعاملهم به يدل على استقرار مصلحتهم فيه، ومناسبته لظروفهم، كما لو كان عرف أهل البلد أن المرأة تقبض مهرها كله قبل الدخول، أو أنها تشترى بما تقبضه جهازا فيعتبر ذلك ويلزم ولو لم يأمر به نص شرعى، ما لم ينص فى العقد على خلافه (٥).



(١) القاموس الفقهى: ٢٤٩ . (٢) المستصفى: ١/ ٢١٧ .

(٣) المدخل للفقه الإسلامى: مذكور ٢٢٨ وراجع فى ذلك: الموافقات ٢/ ٥٦٧ وما بعدها والوجيز فى إيضاح قواعد الفقه الكلية: ٢١٥-٢٢٨ والواضح فى أصول الفقه: لمحمد الأشقر: ١٤٩ .

(٤) انظر: المدخل للفقه الإسلامى: ٢٨٨ وأصول التشريع الإسلامى: ٣٤٩ .

(٥) راجع: المصدر الثانى السابق: ٣٥٠ ومدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ١٦٩-١٧٠ والواضح فى أصول الفقه: ١٤٩ .

أقسام العرف [1]:

ينقسم العرف إلى عدة أقسام باعتبارات مختلفة، وبيان ذلك:

أولا: عرف عام وعرف خاص:

١-العرف العام: وهو الذى يعم الناس جميعا، وينتشر بينهم دون نكير منهم، كالتوسع فى النفقة فى الأعياد والأعراس، واستعمال لفظ (الولد) للذكور من الأولاد دون الإناث. ومثله أيضا تعارف الناس على بيع التعاطى من غير صيغة، وعلى عقود الاستصناع، والجلوس فى المقاهى والأندية من غير تحديد المدة..

٢-والعرف الخاص: هو ما انتشر فى بلد أو قبيلة أو طائفة من الناس، ومنه اصطلاحات أهل كل فن فى فنهم، والزى الذى يرتديه أهل الصناعات والحرف، وتعارف التجار على إثبات ديونهم على من يتعامل معهم فى دفاترهم الخاصة.. وما إلى ذلك.

ثانيا: عرف قولى وعملى:

١-العرف القولى: ما حول اللفظ عن موضوعه اللغوى الأصيل إلى وضع مختلف عنه كإطلاق لفظ (ولد) على الذكر دون الأنثى، مع أن الأصل اللغوى يفيد شموله لهما، وهو ما جرى عليه القرآن فى آيات المواريث. وكذلك تقييد لفظ (دابة) بذوات الأربع كالفرس والبقرة، مع أن الأصل اللغوى لها يشمل كل ما يدب على الأرض. ومثله عدم إطلاق لفظ لحم على السمك، وقد سماه القرآن لحما طريا [2].

٢-العرف العملى: وهو ما جرى عليه عمل الناس فى حياتهم وتعارفوه فى تعاملاتهم وتصرفاتهم.. وهو كثير. كما لو جرت العادة بلباس معين كلبس العمامة أو كشف الرأس، وضمان إصلاح سلعة معينة لمدة سنة مثلا.. ونحو هذا.

ثالثا: عرف صحيح وفاسد:

١-العرف الفاسد: وهو ما أحل حراما أو حرم حلالا، كاعتيادهم التعامل بالربا، أو

---

(١) انظر: المدخل للفقه الإسلامى: ٢٨٨، ٢٨٩ وأصول التشريع الإسلامى ٣٤٩-٣٥٠ والواضح فى أصول الفقه: ١٥٠، ١٥١ والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ١٧٢، ١٧٣.

(٢) كما فى الآية: ١٢ فاطر.

شرب الخمر جهارًا، أو كشف العورات، أو عدم إقامة الشعائر الدينية فى الحفلات أو ما شابه ذلك وهذا ما يجب إلغاؤه وعدم الاعتداد به، وإلا زالت الشريعة ودرست معالمها بمرور الزمان.

ولذلك يعتبر العرف (إذا لم يصادم نصا ثابتا أو إجماعا يقينيا، وكذلك إذا لم يكن من ورائه ضرر خالص أو راجح؛ فأما العرف المصادم للنصوص الذى يحل الحرام، أو يبطل الواجبات، أو يقر البدع فى دين الله، أو يشيع الفساد والضرر فى دنيا الناس فلا اعتبار له، ولا يجوز أن يراعى فى تقنين أو فتوى أو قضاء) [١].

٢-العرف الصحيح: وهو ما لا يحل حراما ولا يحرم حلالا، كاعتيادهم الإهداء إلى العروس قبل الزفاف، وجعلهم المهر قسمين: حالا ومؤجلاً إلى أقرب الأجلين: الموت أو الطلاق، وتجهيز بيت الزوجية - ونحو ذلك.

وهذا النوع تجب مراعاته فى الإفتاء والقضاء؛ لأن المقصود من التشريع إصلاح حال الناس، وإقامة العدل بينهم فى يسر وسهولة، فإذا جرى الإفتاء أو القضاء على غير ما ألفوه فاتت المصلحة، ووقعوا فى ضيق وحرج [٢].

وقد قرر الفقهاء أن الأحكام المبنية على العرف والعادة تتغير إذا تغيرت الأعراف والعادات، كما أنهم وضعوا بعض القواعد الفقهية الدالة على اعتبار العرف؛ مثل: (المعروف عرفا كالمشروط شرطا)، (العادة محكمة)، (التعيين بالعرف كالتعيين بالنص)، (لا عبرة بالعرف الطارئ). . وغير ذلك كثير [٣] ولذلك قال قائلهم [٤]:

والعرف فى الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يدار



(١) مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: للقرضاوى: ١٧ .

(٢) انظر أصول التشريع الإسلامى: ٣٥٠ والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: لزيدان: ١٧٣ .

(٣) راجع مثلا: الوجيز فى إيضاح قواعد الفقه الكلية: ٩٣، ٢١٣ وما بعدها. ومدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: للقرضاوى: ١٦٩.

(٤) المصدر الثانى السابق: الموضع نفسه.

حجية العرف

مما يدل على أن العرف معتبر فى الشرع أمور كثيرة، نذكر منها:

١- قول الله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [(١)]. وقد علمنا أن العرف هو ما تعارفه أهل العقول السليمة والطباع المستقيمة مما تقتضيه ظروف الناس وأحوالهم.

وقد ترك الشرع أشياء كثيرة للعرف الصالح يحكم فيها، ويعين حدودها وتفاصيلها، كما فى قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [(٢)] وقوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [(٣)] فالعرف هو المحكم فى تحديد النفقة للمرأة، والمتعة للمطلقة فى ضوء حال الزوج يسارًا وإعسارًا، ومستوى الأسعار غلاء ورخصا..

٢- الحديث الذى روى عن ابن مسعود رضى الله عنه، ونصه: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» [(٤)] وسواء كان حديثا مرفوعا، أو كان أثرًا من كلام ابن مسعود، فهو على أية حال يلتقى مع كثير من النصوص التى تدل على جواز القول بالاستحسان والرضا به [(٥)].

٣- أن العرف العام يتضمن الإجماع، فالإجماع خاص بأهل الاجتهاد، والعرف يدخل فيه أهل الاجتهاد وغيرهم [(٦)].

٤- أن نزع الناس عن أعرافهم وعاداتهم فيه حرج عظيم. والحرج منتف فى الشريعة، للأدلة الواردة بذلك، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فمعارضة المتعارف عليه دون ضرورة مخالفته لنص أو حكم مجمع عليه فيه تضييق

---

(١) ،(٢) ،(٣) الآيات على الترتيب المذكور: ١٩٩ الأعراف، ٢٣٣، ٢٤١ البقرة.

(٤) رواه أحمد فى كتاب السنة عن ابن مسعود موقوفا، وهو حسن. وكذا أخرجه البزار والطيالسى والطبرانى وأبو نعيم فى ترجمة ابن مسعود من الحلية. (تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث: ١٤٦) وانظر أيضا: الوجيز فى إيضاح القواعد الكلية: ٢١٣، ٢١٤ ومصادرهما.

(٥) راجع: تحريرنا لهذه المسألة فى رسالة الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٤١١ وما بعدها.

(٦) فالفرق بين العرف والإجماع من ناحية أن العرف يتحقق بأغلب الناس والإجماع لا يتحقق إلا باتفاق جميع المجتهدين. كما أن الإجماع قاصر على المجتهدين فقط أما العرف فيكون منهم ومن العامة أيضا. وأخيراً فإن حجية العرف قاصرة على من تعارفوا عليه، أما الإجماع فيكون حجة على الناس جميعا إذا تحقق. (انظر: المدخل للفقه الإسلامى: ٢٢٩ هامش).

على الناس وإحراجهم [١].

٥-أن الشريعة أتت بإلغاء بعض الأعراف الفاسدة، وأتت بأعراف جديدة تتضمن مصالح، وأبقت على أعراف فيها خير وتيسير على الناس، ولا سيما فى أبواب المعاملات من بيع ورهن وإجارة وسلم وإحياء الموات وغير ذلك، بل إن الفقهاء اعتمدوا على العرف فى مسائل كثيرة فى العبادات والعقوبات وأحكام الأسرة؛ مثل الأفعال المنافية للصلاة، وقوت البلد فى الزكاة والأموال الربوية كيلا أو وزنا، وأقل سن الحيض، والبلوغ، وقدر الحيض والنفاس، وحرز المال المسروق، والدية على العاقلة، وضمان المتلفات - ونحو هذا كثير جدًا.

شروط الإلزام بالعرف:

اشترط الفقهاء فى العرف لوجوب الإلزام به، أو لكى يصلح لبناء الحكم الشرعى ما يلى:

١- أن لا يصادم نصا شرعيا من الكتاب أو السنة؛ فلو تعارفت بعض طبقات المجتمع مثلا على أن تقدم الخمور فى حفل الزواج لم يلزم ذلك الزوج، ولم يجز له أن يفعله، إذ لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق. وكذلك لو تعارفوا على تبرج المرأة وتكشفها أمام الناس، أو على التعامل الربوى، أو تعاطى القمار أو الرشوة.. أو غير هذا مما يندرج تحت الأعراف أو العادات المخالفة لنصوص الشريعة وقواعدها العامة.

٢- أن يكون العرف مطردًا أو غالبا، فإن اختلفت العادات أو تغير العرف فى أمر ما، وكان الذين يفعلونه أقل أو مساوين لمن لا يفعلونه لا يلزم.

٣- أن يكون سابقا أو مقارنا لزمن التعاقد أو للواقعة، فإن كان قبلها ثم زال لم يلزم، وكذلك لو لم يتكون العرف إلا بعدها، ومن ثم قالوا: إن عرف الواقف يفسره زمنه لا زمن غيره.

٤- أن لا يعارضه تصريح بخلافه؛ لأن النص مقدم على السكوت، فالمعروف كالمشروط، ما لم يتفق العاقدان مثلا على خلافه، فيعمل بالاتفاق ولا يعمل بالعرف أن يكون العرف عاما لتضمنه الإجماع، أما العرف الخاص فقد اختلف الفقهاء فى الأخذ به [٢].

---

(١) المصدر السابق: ٢٣٠ والآية المذكورة فى آخر سورة الحج.

(٢) راجع مثلا: الواضح فى أصول الفقه: ١٥٢-١٥٣ ومدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ١٧٠-١٧١ والمدخل للفقه الإسلامى: ٢٢٩ .

الأصل السابع: شرع من قبلنا

جريا على اعتبار كثير من الأصوليين والفقهاء شرع من قبلنا من أصولنا أو أدلتنا الشرعية، فإننى سأعرض له هنا - بإيجاز - وإن كان لى رأى فى كونه مصدرًا مستقلا، على تفصيل ولمسوغات معينة، سوف أبينها بعد قليل.

هذا والمقصود بشرع من قبلنا: الأحكام التى شرعها الله تعالى للأمم السابقة على لسان رسله وأنبيائه الذين بعثهم الله إلى تلك الأمم قبل محمد عليهم جميعا السلام.

فقد عرفنا - مما تقدم - أن الله عز وجل أرسل رسلا وأنبياء قبل محمد ﷺ، منهم من ورد ذكره فى القرآن ومنهم من لم يذكر.. كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ (١).

وعرفنا أيضا أن هؤلاء الأنبياء والمرسلين كانت لهم شرائعهم التى تلتقى مع الشريعة الإسلامية فى بعض الأحكام، وتفترق عنها فى أخرى.. وقد قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ ومن الأحكام التى جاءت بها الشرائع السابقة على الإسلام ما ورد ذكره فى القرآن والسنة باعتبارات مختلفة. فضلا عن السؤال الذى حرص العلماء على أن يجدوا جوابا له؛ ألا وهو: هل كان نبينا ﷺ قبل البعثة متعبدًا بشرع أم لا؟

وقد اختلفوا فى ذلك على مذاهب؛ فقول بالوقف إذ ليس فيه دلالة عقل ولا ثبت فيه نص ولا إجماع. وقول بأنه تعبد بإحدى الشرائع السابقة ثم جعلها بعضهم شريعة آدم لأنها أول الشرائع، وقيل بشريعة نوح، وقيل موسى، وقيل عيسى، وقيل إبراهيم فقد كان ﷺ كثير البحث عنها، عاملا بما بلغ إليه منها (٢). وقالت طائفة: إنه لم يكن متعبدًا بشريعة سابقة، إذ لو حدث ذلك لنقل إلينا ولذكره ﷺ، فلا يظن به الكتمان. وأيضا لاشتهر وتفاخر به أتباع هذه الشريعة (٣).

وعموما فهذه المسألة لا تظهر لها ثمرة، بل هى مسألة تاريخية تحتاج أن تؤيد بنقل

---

(١) الآية: ٧٨ غافر. واقرأ الآية: ١٦٤ النساء.

(٢) حتى لقد قرر ابن حزم: أن شريعة إبراهيم عليه السلام هى هذه الشريعة التى نحن عليها نفسها، وحاول الاستدلال على ذلك - وقد رددت عليه - فى دراسة أخرى - بما فيه الكفاية. وراجع ذلك فى: الإحكام ٥/ ١٦١، ١٨٢ والفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٢٩٢ -٢٩٤).

(٣) راجع: إرشاد الفحول: ٢٣٩ والمدخل للفقه الإسلامى: ٢١٧ هامش.

صريح، وأين هو؟ [(١)].

ثم اختلفوا كذلك: هل كان متعبدًا بعد البعثة بشرع من قبله، أم لا؟ على أقوال؛ الأول: لم يكن متعبدا باتباعها، بل كان منهيا عنها. والثانى: أنه كان متعبدًا بشرع من قبلنا إلا ما نسخ منه. والثالث: الوقف.

وقد فصل بعضهم تفصيلا حسنا كما وصفه الشوكانى [(٢)] - وهو ما أسير عليه فى تحرير هذه المسألة فيما يلى:

أ- ما نسخته شريعتنا وأبطلت حكمه، فلا يكون شرعا لنا، ولسنا مطالبين به.. كما فى قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٥﴾ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [(٣)] فبعد أن بين الله عز وجل ما حرمه على الأمة الإسلامية قص علينا ما كان قد حرمه على اليهود جزاء بغيهم، كما قال فى آية أخرى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾.

ومن هذا قوله ﷺ: «أحلت لى الغنائم ولم تحل لأحد من قبلى» من حديث طويل متفق عليه، يبدأ بقوله عليه السلام: «فضلت على الأنبياء بست..» والجزء الذى معنا يدل على أن أخذ الغنائم كان محرما فى الماضى على الغانمين، ثم نسخ هذا التحريم وأبيح أخذها فى شريعتنا، ولذلك قال تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾ [(٤)].

ب- ما قصه علينا القرآن والسنة وأمرنا باتباعه، فنكون مطالبين به بمقتضى أصولنا، مثل تشريع الصيام لنا فى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [(٥)] ومثل تشريع الأضحية فى قوله ﷺ: «ضحوا

---

(١) انظر مناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ٨٧٢ ومصادرها.
(٢) إرشاد الفحول: ٢٤. (٣) الآيتان: ١٤٥، ١٤٦ الأنعام.
(٤) الآية: ٦٩ الأنفال. وانظر: تفسير ابن كثير: ٢/٣٢٦ والحديث المذكور رواه البخارى ومسلم والنسائى وابن حزم بإسناده من طريق أبى بكر بن أبى شيبة. (انظر: المحلى: ١/ ٦٥ ورسالة الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٢٩١ هامش).
(٥) الآية: ١٨٣ البقرة.

فإنها سنة أبيكم إبراهيم» أو كما قال ﷺ فى الحث على الأضحية، وأنها من أحب الأعمال إلى الله يوم النحر . .

ج- ما ورد فى الكتاب والسنة من أحكام فى الشرائع السابقة من غير نهى عنها - كالنوع الأول- أو أمر باتباعها كما فى النوع الثانى . . فهذا هو الذى اختلف فيه الفقهاء على النحو التالى :

١- جمهور الفقهاء على أننا نلتزم به ويكون شرعا لنا، لأنه شرع من عند الله تعالى ولم يثبت نسخه فى حقنا، فنكون مطالبين به، لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ وقوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ وقوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ وقوله : ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ (١) فهى تصرح بأن التوراة يحكم بها النبيون، ولا شك أن محمدًا عليه السلام منهم . كما روى أن النبى رجع إلى التوراة عندما رجم أحد اليهود (٢). وفى الحديث الصحيح: «الأنبياء إخوة من علات؛ أمهاتهم شتى ودينهم واحد» أو كلاما هذا معناه (٣).

ولهذا استدل الفقهاء على جواز القسمة بالمهايأة - يوم ويوم أو حسب اتفاق الشركاء - بقوله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ﴾ (٤). كما استدل بعضهم على قتل المسلم بالذمى والرجل بالمرأة بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ . . .﴾ الآية . (٥)

واستدلوا على جواز القرعة بقوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾ (٦) واستدلوا كذلك بقوله تعالى فى شريعة زكريا عليه السلام: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ

(١) الآيات على الترتيب: ١٣ الشورى، ١٢٣ النحل، ٩٠ الأنعام، ٤٤ المائدة .

(٢) انظر: إرشاد الفحول: ٢٤٤، والمدخل للفقه الإسلامى: ٢١٥، ٢١٦، وأصول التشريع الإسلامى: ٨١، ٨٢ .

(٣) الحديث فى صحيح مسلم: كتاب الفضائل. باب فضائل عيسى عليه السلام. وانظر: تفسير ابن كثير: ١٠٩/٤ وأمثال الحديث: ٩٦ .

(٤) الآية: ٢٨ القمر (وهى بمعنى الآية ١٥٥ الشعراء) وراجع تفسيرها فى ابن كثير أو غيره، وكلمة المهايأة فى المعجم الوسيط.

(٥) الآية: ٤٥ المائدة.

(٦) الآية ٧٢ يوسف.

إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ [1].. ونحو هذا.

وقال بعض الشافعية- ورواية عن أحمد - والأشاعرة والمعتزلة: إن ذلك لا يكون شرعا لنا، لأن الأصل في الشرائع السابقة أنها مخصوصة بأمم خاصة، بخلاف شريعتنا التي جاءت عامة، ناسخة لكل ما تقدمها من الشرائع، فلا تكون الشرائع السابقة شرعا لنا، ما لم يوجد في أصول شريعتنا ما يدل على المطالبة بها.. بدليل قوله تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ وقال في حق نوح عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾ وفي حق موسى عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ وفي حق عيسى عليه السلام ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾.. ونحو هذا كثير في القرآن الكريم [2] وقال النبي ﷺ - في الحديث السابق -: «وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس عامة»، كما أنه ﷺ أقر معاذًا على أن يأخذ بالاجتهاد إذا لم يجد في المسألة حكما فى كتاب الله أو سنة رسوله، ولو كان شرع من قبلنا مصدرًا لأحكامنا بإطلاق - أو فى الحالة التى معنا على أقل تقدير - لما جاز العدول عنه إلى الاجتهاد [3].

والواقع أن النفس تطمئن إلى ما ذهب إليه الجمهور (أصحاب القول الأول) من الاعتداد بالشرائع السابقة المنقولة إلينا نقلا صحيحا، ما دام الحكم بها لا يتعارض مع ما فيه صلاح الناس؛ لأنها شرائع سماوية وكلها تتفق فى أصول الإيمان ومكارم الأخلاق، وهى لم تناقض دليلا معتدا به عندنا، ولم يكن هناك أيضا فى شريعتنا نهى عنها، بل إن مجرد ذكرها فى القرآن أو السنة الصحيحة يدل دلالة ضمنية على العمل بها، أو على أن ما جاءنا منها معتبر على نحو ما، فهو ليس بأقل من قول الصحابى الذى لا يعرف له مخالف، والذى يعد مصدرًا من مصادر الأحكام.. فضلا عما ثبت من أن النبى ﷺ كان يحكم بما ذكر فى القرآن من شرائع السابقين؛ فى القصاص، والرجم. وكان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه -أو قبل أن ينزل عليه -حكم آخر كما حدث فى صوم عاشوراء، وسجد فى سورة (ص) عند قوله تعالى: ﴿وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا

(١) الآية: ٤٤ آل عمران. وراجع الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٢٩١ .

(٢) راجع الآيات المذكورات بالترتيب: ٤٨ المائدة، ٢٥ هود، ٥ إبراهيم، ٤٩ آل عمران. وانظر أيضًا: الواضح في أصول الفقه: ١٣٦، ١٣٧ .

(٣) راجع: إرشاد الفحول: ٢٤٤ وأصول التشريع الإسلامي: ٨٣ والمدخل للفقه الإسلامي: ٢١٦ .

﴿وَأَنَابَ﴾ [١] وقرأ قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾.

ولما قال: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» قرأ قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ وهى مقولة لموسى عليه السلام [٢].

وحسبنا أن القرآن والسنة جاءا للهداية والرشد والبيان، ولإخراج الناس من الظلمات إلى النور، فلا يليق بهما ذكر شيء مرفوض شرعا، دون تنبيه على ذلك.

لكنى - مع هذا - أرى أنه ما دام شرع من قبلنا فى هذا الجانب راجعا إلى الكتاب أو إلى السنة الثابتة، فلا يكون دليلا مستقلا، ونحن متعبدون بشريعتنا، وما ورد فيها من شرع من قبلنا لا يخلو من وجود قرائن وأدلة تبين هل نحن مطالبون به أو غير مطالبين.

بتعبير آخر: إننا لو أخذنا ما ورد من أمثلة فقهية أساسها فى شرع من قبلنا، ووضعناها فى سياقها أو ضمن أبوابها الفقهية، ثم نظرنا إليها بمقاييس الشريعة الإسلامية: أصولها، قواعدها، مقاصدها.. لتبين لنا ما إذا كنا مطالبين به أو لا. والمهم أنه فى حالة العمل به يكون مصدره شرعنا، لا شرع من قبلنا. وأيضا كونه ذكر فى القرآن أو السنة ولم ينسخ فى حقنا يفيد أنه صار جزءا من نصوصنا التشريعية [٣] مما جعل واحدًا كالدكتور زيدان يقول: إن هذا الخلاف غير مهم، لأنه لا يترتب عليه اختلاف فى العمل، فما من حكم من أحكام الشرائع السابقة الذى قصه الله أو رسوله علينا إلا وفى شريعتنا ما يدل على نسخه أو بقائه فى حقنا، سواء جاء دليل النسخ أو الإبقاء فى سياق النص الذى حكى لنا حكم الشرائع السابقة، أو جاء ذلك الدليل فى مكان آخر من نصوص الكتاب والسنة [٤].

وأكتفى - هنا - بالحديث عن الأدلة التشريعية السابقة، أما الكلام عن الأدلة الأخرى كالمصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع، ودليل الخطاب.. فسنرجئه إلى وقت آخر، أو فى الطبعة القادمة إن شاء الله تعالى.

---

(١) الآية: ٢٤ ص.

(٢) راجع: إرشاد الفحول: ٢٤٤، وأصول التشريع الإسلامى: ٨٣، والمدخل للفقه الإسلامى: ٢١٦، ٢١٧، والواضح فى أصول الفقه. ١٣٨، ١٣٩.

(٣) راجع ما قررته فى رسالة الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٢٩٥، ٢٩٦ وراجع أيضا: مناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ٣٧٦، ٨٧٠ - ٨٧٢.

(٤) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ١٧٦.

الأصل الثامن: الاستحسان

تعريفه:

الاستحسان في اللغة: مشتق من الحسن، وهو مصدر استحسن الشئ؛ أى عده حسنا [(١)] وفى عرف الأصوليين: له تعريفت كثيرة، نذكر أهمها، ثم نستخلص النتيجة منها، فنقول:

- ذكر أبو حامد الغزالى له ثلاثة معان، وعقب على كل منها ببيان رأيه فيه:

الأول: ما يستحسنه المجتهد بعقله. وقال بإمكان ذلك عقلا، وانتفائه شرعا؛ إذ إن الأمة قد اجتمعت على أن العالم ليس له أن يحكم بهواه من غير نظر فى الأدلة، والاستحسان من غير نظر فيها حكم بالهوى المجرد.

الثاني: أنه دليل ينقدح فى نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إبرازه وإظهاره. وقال عن هذا: إنه هوس، لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدرى أنه وهم وخيال أو تحقيق. ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصححه الأدلة أو تزيّفه، أما الحكم بما لا يدرى ما هو فمن أين يُعلم جوازه؟.

الثالث: وهو منقول عن أبى الحسن الكرخى، وبعض أصحاب أبى حنيفة: العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص؛ أى أن يعدل المجتهد عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها إلى خلافه، لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول.

ولما كان هذا قول بدليل؛ لذا قال الغزالى: وهذا مما لا ينكر؛ وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ، وتخصيص هذا النوع - من الدليل - بتسميته استحسانا من بين سائر الأدلة [(٢)].

وقال سيف الدين الآمدى: الخلاف ليس فى نفس إطلاق لفظ الاستحسان جوازا وامتناعا، لوروده فى الكتاب والسنة، وإطلاق أهل اللغة. فلم يبق إلا الخلاف فى معنى الاستحسان وحقيقته، ولا شك أن الاستحسان قد يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعانى وإن كان مستقبحا عند غيره، وهو فى اللغة: استفعال من الحسن، وليس ذلك هو محز الخلاف لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على امتناع

---

(١) انظر مثلا: كشف الأسرار: ٤ / ١١٢٣، والإحكام للآمدى: ٤ / ٢١١، والموسوعة: ٦ / ٣٧.
(٢) راجع: المستصفى: ١ / ٢٧٤ ، ٢٨١ - ٢٨٣.

حكم المجتهد فى شرع الله تعالى بشهواته وهواه، من غير دليل شرعى. وأنه لا فرق فى ذلك بين المجتهد والعامى، وإنما محز الخلاف فيما وراء ذلك [١]. هذا ومن المفيد - هنا - أن نذكر موقف الفقهاء الأربعة وابن حزم من الاستحسان؛ حتى يتبين لنا وجه الحق فى القول به، وكيف أن محل النزاع بين المثبتين له والمنكرين ليس واحدًا.

الاستحسان عند الحنفية، وأقسامها:

اختلف أصحاب أبى حنيفة - وهم الذين وضعوا أصول المذهب وفروعه - فى تعريف الاستحسان بحده، فكانت له مفاهيم كثيرة [٢]؛ ومنها: أنه تخصيص قياس بدليل أقوى منه. ومنها: أنه العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه. ومنها: أنه ترك القياس العقلى للآثار عن الصحابة. ومنها: أنه ترك القياس العقلى للعرف السائد فى المجتمع. ولعل أكملها تعريف الكرخى - المشار إليه فيما نقلته عن الإمام الغزالى - وهو العدول فى مسألة عن مثل ما حكم به فى نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى - ذلك أنه يشمل كل أقسام الاستحسان عند الحنفية، ويشير - فى عبارته - إلى لب الاستحسان، وهو أن يجيء الحكم على سبيل الاستثناء من قاعدة مطردة، لأمر عارض يجعل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمساك بها؛ أى يجعل الاستحسان أقوى استدلالا فى المسألة المفروضة من القياس، فالاستحسان - كيفما كانت صورة وأقسامه - حكم فى مسألة جزئية - ولو نسبيا - فى مقابل قاعدة كلية، ويلجأ إليه فى هذه الجزئية لكيلا يؤدى الإغراق فى الاستمساك بالقاعدة إلى الابتعاد عن حكم الشرع وروحه ومعناه.

ومن هذا التعريف - أيضا - نعرف تقسيم الحنفية الاستحسان إلى قسمين:

أحدهما: استحسان القياس. ويطلق - فى الغالب - على القياس الخفى الذى يقابل القياس الجلى، فالقياس عندهم قسمان؛ جلى: وهو الظاهر الذى يتبادر إلى الأفهام، ويعنى به القياس الاصطلاحى. والآخر: خفى وهو ما خفيت علته بالنسبة إلى قياس ظاهر متبادر للفهم أو للعقول، وهذا القسم هو الذى يسمى بالاستحسان. ويبدو ذلك واضحا فيما لو كان فى المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين؛ وصف ظاهر يوجب

---

(١) انظر: الإحكام: ٤ / ٢١٠ / ٢١١ .

(٢) انظر هذه التعريفات أو المفاهيم - وغيرها - فى كشف الأسرار: ٤ / ١١٢٣، ١١٢٤، والإحكام للآمدى: ٤ / ٢١١ - ٢١٣، ومناهج التشريع الإسلامى: ٣٥٧ - ٣٦٥ .

لها حكما إلحاقا بأصل، ووصف آخر خفي يقتضي إلحاقها بأصل آخر، ومثال ذلك قول فقهاء الحنفية: الواقف إذا وقف أرضا زراعية، يدخل حق المسيل وحق الشرب وحق المرور في الوقف تبعا - بدون ذكر شيء من ذلك - استحسانا، والقياس أنها لا تدخل إلا بالنص عليها كالبيع. ووجه الاستحسان: أن المقصود من الوقف الانتفاع بالموقوف، ولا يكون الانتفاع بالأرض الزراعية إلا بالشرب والمسيل والطريق، فتدخل هذه الأشياء في الوقف دون ذكرها؛ لأن المقصود لا يتحقق إلا بها كالإجارة فالقياس الظاهر إلحاق الوقف في هذا البيع، لأن كل منهما إخراج ملك من مالكه. والقياس الخفي هو إلحاق الوقف في هذه بالإجارة، لأن كل منهما مقصود به الانتفاع، فكما تدخل هذه اللوازم في إجارة الأطيان بدون ذكرها، تدخل - كذلك - في وقف الأطيان بدون ذكرها [١].

ومثله - أيضا - قولهم بطهارة سؤر سباع الطير - كالنسر والحدأة - من باب الاستحسان. فسؤر سباع الطير - وهو بقية الماء الذي يشرب منه - الأصل يقتضي نجاسته حملا على سؤر سباع البهائم، فهما متشابهان في كون لحمهما نجسا، وغير مأكول، فكان الحكم بنجاسته هو موجب القياس إلا أن النجاسة في سؤر سباع البهائم حصلت لوجود لعابها فيه، واللعاب متصل باللحم فهو نجس بنجاسته، أما سباع الطير فإنها تشرب بمناقيرها، وهي عظم طاهر، ومن ثم فهي لا تلقي بلعابها في الماء فلا يكون ثمة نجاسة، فانتفت علة النجاسة، فكان طاهرا كسؤر الآدمي. وهذا القياس الأخير قياس خفي، إلا أنه أقوى من القياس الأول الظاهر فيقدم عليه؛ ولذا قالوا بطهارة سؤر سباع الطير استحسانا. واحتاط بعضهم فقال: إن سؤرها - وإن لم يكن نجسا - مكروه استعماله كراهة تنزيه؛ لأنها لا تحترز عن تناول الميتات والنجاسات. بمنقارها، فيتوهم بقاء شيء من ذلك عليها [٢]. وربما جعل بعضهم هذا المثال من باب الاستحسان بالضرورة - لا من باب الاستحسان بالقياس الخفي؛ إذ لا يمكن الاحتراز من النجاسة التي لا تخلو مناقيرها منها عادة - خصوصا بالنسبة لسكان الصحاري.

القسم الثاني (من أقسام الاستحسان عند الحنفية):

وهو ما لم يكن سبب الاستحسان فيه قياسا خفيا قوي الأثر - كالسابق - بل كان سببه

---

(١) انظر: الفكر الفقهي لابن حزم الظاهري: ٤٠٦ ومصادرها.

(٢) راجع: كشف الأسرار: ١١٢٦ وأصول الخضري: ص ٤١٤ وأصول الفقه الإسلامي: ص ١٢٢.

دليلا آخر أقوى من القياس (العقلى) ويقسمونه بحسب هذا الدليل الذى أوجب الاستحسان إلى ثلاثة أقسام:

أولها: استحسان السنة: وهو أن يثبت بالسنة ما يوجب رد القياس فى مسألة معينة، كمن أكل ناسيا فى رمضان؛ فإن القياس يقتضى فساد صومه، لأنه لم ينفذ المطلوب فى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [١]، ولكن هذا القياس متروك - هنا - لقوله ﷺ: «من نسى وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه» [٢] ولعموم حديث: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». ومثل هذا قولهم: إن السلم شرع دفعا للحاجة، والقياس يقتضى عدم جوازه؛ لأنه بيع شيء آجل معدوم ببيع شيء عاجل معلوم، ولما قد يؤدى إليه من النزاع. ولكن هذا القياس ترك فى المسلم لما ثبت من حديث ابن عباس المشهور، قال: قدم النبى ﷺ المدينة، وهم يسلمون فى التمر السنتين والثلاث، فقال رسول الله ﷺ: «من أسلف منكم فليسلف فى ثمن معلوم ووزن - وفى رواية: وكيل - معلوم إلى أجل معلوم». وإن كان ابن القيم يرى أن السلم على وفق القياس؛ لأنه بيع مضمون فى الذمة موصوف مقدور على تسليمه غالبا، وهو كالمعارضة على المنافع فى الإجارة [٣].

ثانيها: استحسان الإجماع؛ وهو أن يترك القياس فى مسألة لانعقاد الإجماع فيها ومن الأمثلة على ذلك: أن الشارع نهى عن بيع المعدوم، والتعاقد على المعدوم ورخص - استحسانا - فى السلم والإجارة والمزارعة والمساقاة والاستصناع، وهى كلها عقود، المعقود عليه - فيها - معدوم وقت التعاقد. ووجه الاستحسان حاجة الناس وتعارفهم فى كل الأزمان فكان ذلك إجماعا يترك له القياس - الذى كان يوجب بطلان هذه العقود - وكان عدولا عن دليل إلى دليل أقوى منه [٤].

ثالثها: استحسان الضرورة؛ وهو أن توجد ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس إلى الأخذ بحكمها، مثل تطهير الآبار والحياض؛ إذ لا يمكن صب الماء على الحوض أو البئر ليتطهر وكذا الماء الداخل فى الحوض أو الذى ينبع من البئر يتنجس بملاقاة

---

(١) من الآية: ١٨٧ البقرة. (٢) متفق عليه.
(٣) انظر: أعلام الموقعين: ١ / ٣٤٩ وما بعدها.
(٤) انظر: الشافعى لأبى زهرة: ٢٩١ وعلم أصول الفقه لخلاف: ص ٨١.

النجس، والدلو تتنجس بملاقاة الماء، فلا تزال تعود وهى نجسة، وهكذا، فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة الملجئة، وللضرورة أثر فى سقوط الخطاب، فهى أصل كلى مقرر، وهو اعتبار الضروريات مسقطة لبعض المحظورات تيسيرا على الناس [١].

الاستحسان عند المالكية:

يقول الشاطبى - عن الاستحسان -: وهو فى مذهب مالك: الأخذ بمصلحة جزئية فى مقابلة دليل كلى. ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع - فى الجملة - فى أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التى يقتضى القياس فيها أمرا، إلا أن ذلك الأمر يؤدى إلى فوات مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك. ثم قال: وله فى الشرع أمثلة كثيرة، وذكر منها: القرض، وبيع العرية والاطلاع على العورات فى التداوى، والمساقاة، والجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وقصر الصلاة والفطر فى السفر الطويل، وسائر الترخصات التى على هذا السبيل، فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل فى تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضى منع ذلك، لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعى ذلك المآل إلى أقصاه. ونقل عن ابن العربى - فى تفسير الاستحسان - بأنه: (إيثار مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به فى بعض مقتضياته). ثم نقل تقسيمه له إلى أقسام؛ منها: ترك الدليل للعرف، وتركه إلى المصلحة، وتركه إلى الإجماع؛ وتركه فى اليسير لتفاهته، ولرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق.. وقال: وفى (العتبية) من سماع أصبغ - هو أصبغ بن الفرج المالكى - قال: (وقد سمعت ابن القاسم يقول ويروى عن مالك أنه قال: تسعة أعشار العلم الاستحسان) وأن أصبغ قد بالغ فى الاستحسان حتى قال: (إن المغرق فى القياس يكاد يفارق السنة. وإن الاستحسان عماد العلم). وانتهى الشاطبى إلى أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها [٢].

---

(١) راجع: كشف الأسرار: ١١٣٢، والشافعى: ص ٢٩١ .

(٢) راجع: الموافقات: ٤ / ١١٦ - ١١٩، ومناهج التشريع الإسلامى: ٦٢١ - ٦٢٦ .

الاستحسان عند الحنابلة:

جمهور الحنابلة قالوا بالاستحسان، واعتبروه، ونصوا على أنه مذهب أحمد، ونقلوا عنه صورا قال فيها بالاستحسان. ودارت تعريفاتهم له حول: ترك القياس لدليل أقوى منه، وإن اختلفت عباراتهم فيه؛ فمن قائل: هو العدول عن موجب القياس إلى دليل هو أقوى منه، ومن قائل: هو أقوى القياسين... ونحو ذلك [١].

وبعد أن بينا مفهوم الاستحسان عند من اعتبروه من الأئمة [٢]، فلعلنا قد لاحظنا ـ مما تقدم ـ أنه لم يقل أحد من القائلين بالاستحسان: إنه قول المجتهد بعقله، أو مجرد قول بلا دليل، أو قول بالهوى والتشهى، فإن هذا أو ذاك لا يليق بفقيه يقول بتحليل أو بتحريم ـ استحسانا ـ فيتبعه الناس، ثم هم أجل قدرا، وأشد ورعا من أن يقولوا فى الدين بلا دليل أو بالتشهى. وإنما الاستحسان ـ عندهم، كما رأينا ـ قياس يعارض قياسا آخر، وقد يرجح عليه بقوة الأثر. أو هو العمل بأقوى الدليلين؛ أى ترجيح دليل على دليل يعارض بمرجح معتبر شرعا. وهو ـ بهذا المفهوم مما لا ينكر ـ كما قال الغزالى ـ وإنما يرجع الاستنكار فيه إلى اللفظ. وهو أيضا ما أكده الآمدى؛ إذ قال ـ تعقيبا على هذا المفهوم للاستحسان ـ: ولا نزاع فى صحة الاحتجاج به، وإن نوزع فى تلقيبه بالاستحسان، فحاصل النزاع راجع فيه إلى الإطلاقات اللفظية [٣].

وعلى ضوء ما تقدم فإن الاستحسان ليس مصدرا مستقلا من مصادر التشريع، وليس خارجا عن الأدلة، ولا يصح القول به بدون دليل، فمرجع العمل به هو الأدلة التى يستند إليها، والنافون له يقولون بها. والخلاف الناشئ حوله راجع إلى الاختلاف فى النظر والاستدلال، وقوة الشبه، والتحقيق فى المعارضة، والترجيح بين الأقيسة والأدلة، واستثناء مسألة جزئية من أصل عام، وما إلى ذلك. يقول الشوكانى ـ بعد أن سرد مجموعة

---

(١) تجد هذه التعريفات ـ وغيرها ـ لمشاهير علماء الحنابلة كالقاضى أبى يعلى، وابن عقيل، وأبى الخطاب، وابن تيمية، وابن قدامة. فى: أصول مذهب الإمام أحمد: ص ٥٠٩ ـ ٥١٥ .

(٢) وقد أطال هؤلاء الكلام عن أقسام الاستحسان من حيث سنده، وقوة الأثر وضعفه، وعن الصلة بينه وبين القياس، وبينه وبين المصلحة المرسلة. وغير ذلك من موضوعات، يكفينا منها بيان حقيقة الاستحسان، واختلاف وجهات نظر الأئمة الكبار فيه، ما بين قائل به ومكثر من استعماله، وما بين رافض له بشدة، بل ومسرف فى الهجوم عليه وعلى القول به .

(٣) الإحكام: ٤ / ٢١٣ .

مما قيل في تعريف الاستحسان ـ: (فعرفت بمجموع ما ذكرنا: أن الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلا؛ لأنه إن كان راجعا إلى الأدلة المتقدمة فهو تكرار، وإن كان خارجا عنها فليس من الشرع في شيء، بل هو من التقول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة، وبما يضادها تارة أخرى) [١].

أدلة القائلين بالاستحسان، والاعتراضات عليها:

استدل القائلون بالاستحسان بأدلة من الكتاب والسنة والإجماع:

أ ـ أما الكتاب:

فقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ وقوله: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [٢].

ووجه الاحتجاج بالآية الأولى: ورودها في معرض الثناء والمدح لمتبع أحسن القول. وبالآية الثانية: من جهة أنه أمر باتباع أحسن ما أنزل، أو من جهة أنه أمر بترك البعض واتباع البعض بمجرد كونه الأحسن. وهذا هو معنى الاستحسان، فدل ذلك على وجوب العمل به؛ إذ لولا أنه حجة لما كان كذلك.

وقد أجيب عن الآية الأولى: بأنه تعالى لم يقل فيتبعون ما استحسنوا، ومن ثم فلا دلالة فيها على وجوب اتباع أحسن القول وهو محل النزاع. وعن الآية الثانية بأنه دلالة فيها ـ أيضا ـ على أن ما صاروا إليه دليل منزل، فضلا عن كونه أحسن ما أنزل. وقيل: المراد بالأحسن الأظهر والأولى عند التعارض. ثم ما الدليل على أن ما صاروا إليه هو أحسن ما أنزل إليهم؟ مع أن أحسن ما أنزل إلينا هو الكتاب والسنة [٣].

لكن هذه الإجابة ـ على وجاهتها ـ ليس فيها ما يدل على نفي القول بالاستحسان ـ بالمفهوم الذي وضحناه ـ ومن الممكن مناقشتها، والرد عليها؛ فأما الآية الأولى ـ وإن كان لا دلالة فيها على وجوب اتباع أحسن القول ـ فإنها تدل على المدح والثناء لعباد الله الذين يصغون إلى كل قول، فيأخذون بأحسن ما فيه، ولا يجمدون على ما هم عليه، ولا

---

(١) إرشاد الفحول: ٢٢٤، ٢٢٥، وانظر أيضا: أصول التشريع الإسلامي: ١٦٦.
(٢) الآيات: ١٧، ١٨ .٥٥ الزمر.
(٣) انظر مثلا: الإحكام لابن حزم: ٦ / ١٦، ١٧، والإحكام للآمدي: ٤ / ٢١٤، ٢١٥، وأصول مذهب الإمام أحد: ص ٥١.

يتشبثون بما ورثوه وإن كان باطلا، وبما فهموه من ظاهر اللفظ فقط وإن كان خاطئا. وأما الآية الثانية: فمع التسليم بما قالوه فيها، إلا أنها لا تنفى القول بالاستحسان، لا سيما وأنه ليس خارجا عن الأدلة الشرعية، ولأن العمل به يعنى العمل بأقوى الدليلين عند تعارضهما، مع وجود مرجح له من أثر أو إجماع أو مصلحة. وأيضا؛ فإنها لا تنفى القول بالاستحسان فيما لنا الخيار فيه، كما قال تعالى ـ لموسى عليه السلام ـ: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ [1]؛ أى بأفضل ما فيها مما ترك لهم الخيار فيه، كمعاقبة المعتدى أو العفو عنه، والتجاوز عن بعض الحق أو المطالبة به كله، وما إلى ذلك. والله تعالى أعلم.

ب ـ من السنة:

استدلوا بالحديث الذى رواه ابن مسعود ـ رضى الله عنه ـ: (ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن) [2]. قالوا: هذا النص يدل على ثبوت الحسن عند الله لما يستحسنه المسلمون، ولولا أن الاستحسان حجة لما كان عند الله حسنا.

وأجيب عن ذلك بأن المراد ما رآه جميع المسلمين، وهذا هو الإجماع، والإجماع حجة ولا يكون إلا عن دليل.

وهذا الجواب لا يتعارض مع ما استحسنه المسلمون منذ عصر الصحابة والتابعين ـ رضوان الله عليهم ـ وسنذكر لذلك أمثلة (فى الفقرة التالية)، ثم إن الاستحسان – أيضا– لا يكون إلا عن دليل، فضلا عن دلالة قوله (حسنًا) في النص.

جـ- الإجماع:

ما ذكر من استحسانهم الاستصناع، ودخول الحمام، وشرب الماء من أيدى الساقين من غير تقدير لمدة المكث في الحمام، وللماء المستهلك، وللأجرة على ذلك. مع ما في هذا من جهالة مقدار الماء المستهلك والمدة؛ لتفاوت الناس فيما يستهلكون من الماء وفى مدة المكث، ولكنه جاز استحسانا لجريان العرف بذلك فى كل زمان، من غير أن ينكره أحد من أهل العلم، فكأن هذا إجماعا، وهو ـ أيضا ـ إجماع مبنى على رعاية حاجة الناس

---

(١) الآية: ١٤٥ الأعراف.

(٢) هذا أثر موقوف على ابن مسعود. وقد ذكره عبد الرحمن الشيبانى فى كتاب (تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث) وقال: (رواه أحمد فى كتاب السنة لا المسند عن ابن مسعود موقوفا وهو الحسن. وكذا أخرجه البزار والطيالسى والطبرانى وأبو نعيم فى ترجمة ابن مسعود من الحلية). الكتاب المذكور: ص ١٤٦ وانظر أيضا: هامش الإحكام: ٦ / ١٨، ١٩، ومناهج التشريع الإسلامى: ص ٨٤٩

ورفع الحرج عنهم.

وربما قيل: ليس الدليل - في ذلك - هو استحسانهم، بل جريان ذلك في زمن النبي ﷺ مع علمه به، وتقريره لهم عليه، أو بالعرف، ولكن هذا لا ينفي أن يكون استحسان بالإجماع في كثير من الأمور - على اختلاف الآراء والمذاهب - كما في السلم والمزارعة والمساقاة والإجارة.

وننتقل الآن لبيان موقف الرافضين للاستحسان والتشنيع على القائلين به، ظنا منهم أن الاستحسان من قبيل الرجوع إلى الرأي المجرد والتشهي دون رعاية دليل من أدلة الشرع الثابتة. وحبذا لو نبهنا هنا على موقف الإمام الشافعي ثم ابن حزم من الاستحسان، وأدلة كل منهما - وإن اتفقا إلى حد كبير [(١)] فيهما (الموقف والأدلة) - بهدف تقرير وجه الحق في ذلك، وتحرير محل النزاع - في النهاية - بين المثبتين للاستحسان، وبين نفاته.

الشافعي والاستحسان، وأدلته على إبطاله:

لما كان الاستحسان قد يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه - من الصور والمعنى - وإن كان مستقبحا عند غيره - كما نقلنا عن الآمدي في صدر هذا الفصل - أو لما كان قد يعني به طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى به الخاص والعام، أو الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة - كما يقول السرخسي - لهذا وقف الشافعي - رحمه الله - عند هذا المفهوم، وما يعنيه من الحكم بالتشهي والهوى، وأنكر الأخذ به، وعده من الأدلة الفاسدة، التي لا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام. وأثر عنه أنه قال: (من استحسن فقد شرع)؛ أي جعل نفسه مشرعا في الدين. وقال: (حلال الله وحرامه أولى أن لا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان. وإنما الاستحسان تلذذ) [(٢)]؛ أي القول بالهوى، فلا يكون أصلا للأحكام الشرعية.

وأستطيع أن أجمل الطعون - أو الأدلة التي جاء بها الشافعي، إثبات بطلان القول بالاستحسان في الحكم أو الفتوى - في النقاط التالية [(٣)]:

---

(١) وإنما قلت إلى حد كبير؛ لأن أساس موقف الشافعي وأدلته على نفي الاستحسان كونه نوعا من القول بالهوى والرأي المجرد. أما أساس موقف ابن حزم منه، وأدلته كونه - من وجهة نظره - صورة من صور الرأي كما سنرى.

(٢) الأم: ٧ / ٢٧٣ والرسالة: ٥٠٧.

(٣) هذه الأدلة مبسوطة في كتابيه السابقين (الأم: ٧ / ٢٦٧ وما بعدها، والرسالة: ٥٠٣ وما بعدها) وانظر

أنه سبحانه وتعالى لم يترك الأمر سدى فى شأن من شئون الجماعة الإسلامية فيما يتعلق بالأوامر والنواهى، وأن النبى ﷺ قد بين الشرع كله ـ أمرا ونهيا ـ فكل شئ قد بين بالنص عليه، أو بالإشارة إليه، ولا اجتهاد إلا فيما كان له نص قائم، أو قياس على نص، وحمل عليه، وإلا كان ثمة نقص فى البيان، وذلك غير صحيح.

فالاجتهاد الذى لم يعتمد فيه المجتهد على نص ثابت ـ من الكتاب أو السنة ـ أو على إجماع أو على قياس على واحد منها، يكون استحسانا، وهو اجتهاد باطل، لا يمت إلى الشرع بصلة؛ لأن المجتهد يكون قد أخذ فيه بما يستحسن، لا بما أعطاه الدليل بنصه، أو بدلالته.

على المؤمن أن يتبع كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فلا إلزام بغير أحكامها، التى تثبت منهما بالنص، أو بالاستنباط على وجه صحيح من أوجه الاستنباط، ولما كان القياس اتباعا للكتاب والسنة؛ لأنه حمل على ما يدلان عليه. وكذا الإجماع فإن حجته مستمدة منهما، فكل من القياس والإجماع يعتد به. بخلاف الاستحسان؛ إذ ليس هناك نص يسوغ الأخذ به، فالاجتهاد بطريقه تَزَيُّدٌ على ما جاء فى الكتاب، وما جاءت به السنة.

لو كان الاستحسان سائغا من أحد، لساغ من النبى ﷺ، ولأفتى بمقتضاه، ولم ينتظر وحى من السماء. ولكنه انتظر الوحى فى كثير من القضايا كالظهار واللعان وغيرهما.

الاستحسان لا ضابط له، ولا مقاييس يقاس بها الحق من الباطل، ومن ثم فالحكم به يحدث اضطرابا فى الحكم والفتيا على حسب استحسان كل مفت، وما هكذا تفهم الشرائع، ولا تفسر الأحكام الدينية.

وهكذا فإنه الشافعى ـ رحمه الله ـ قد اعتبر الاستحسان تلذذا، وقولا بالهوى والرأى المجرد أو فهما شخصيا، لا يصح الأخذ به، والاعتماد عليه فى استخراج الأحكام.

وحين يعارض الشافعى القول بالاستحسان هذه المعارضة، لا يستثنى ـ فى تحريم القول به ـ أحدًا، بل إنه ليعتبر العالم الذى يقول به أقرب من الإثم من الذى قال به وهو غير عالم؛ لأن هذا الأخير له عذره من جهله حين يقدم على ما يعلم [1].

أيضا: الشافعى لأبى زهرة: ص ٢٨٢ ـ ٢٨٨، ومناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ٧٧٥ ـ ٧٨٢.

(١) محاضرات فى تاريخ الفقه الإسلامى (عصر نشأة المذاهب): ١٣٩ (بتصرف يسير).

وقريب من نظرة الإمام الشافعي - تجاه الاستحسان والقائلين به - ذهب ابن حزم، حتى إن أدلة الشافعي على إبطال الاستحسان كانت مستند إمام أهل الظاهر - داود بن على - وأصحابه، وفى مقدمتهم ابن حزم - فى إبطال القول بالرأى فى الدين مطلقا، ومن الرأى الاستحسان، بل إن ابن حزم يجعله مرادفا للرأى وليس شعبة من شعبه، أو صورة منه.

فما حقيقة الاستحسان عند ابن حزم:

يبدو لى أن ابن حزم استعمل الاستحسان مرادفا للرأى، كما كان يستعمل القياس أيضا، فكل هذه المصطلحات الثلاثة - من وجهة نظره - قول فى الدين بالهوى، وإحداث شرع لم يأذن به الله عز وجل، ولم يكن شيئا منها موجودا فى العصور الثلاثة المحمودة.

وها هو يعرف الاستحسان بأنه: (حدث الاستحسان فى القرن الثالث وهو فتوى المفتى بما يراه حسنا فقط، وذلك باطل؛ لأنه اتباع الهوى وقول بلا برهان، والأهواء تختلف فى الاستحسان) [١].

والأكثر من هذا أنه رد أدلة القائلين بالاستحسان سواء من القرآن أو من السنة، على أساس أن أحسن الأقوال ما وافق القرآن وكلام رسول الله ﷺ. أما رد احتجاجهم بالأثر: (ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن)، فيقول: هذا لا نعلمه ينسند إلى رسول الله ﷺ من وجه أصلا، وأما الذى لا شك فيه فإنه لا يوجد ألبتة فى مسند صحيح، وإنما نعرفه عن ابن مسعود. . . وهذا لو أتى من وجه صحيح لما كان لهم فيه متعلق؛ لأنه إنما يكون إثبات إجماع المسلمين فقط و لأنه لم يقل ما رآه بعض المسلمين فهو حسن [٢].

استدلال ابن حزم على إبطال الاستحسان:

يمكن أن نصنف الأدلة التى دعم بها ابن حزم مذهبه - فى إبطال الاستحسان - إلى صنفين: أدلة نقلية، وأخرى عقلية، على الرغم من أنه لم يبرزها كعادته وإنما استخلصتها من جملة ردوده على أدلة القائلين بالاستحسان.

أما الأدلة النقلية: فمثل قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِى شَىۡءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾. ووجه احتجاجه بهذه الآية: أن الله تعالى لم يقل: فردوه إلى

(١) الإحكام: ١ / ٤٥ وانظر أيضا: جـ ٦ ص ١٦ من المصدر نفسه.
(٢) انظر: الإحكام: ٦ / ١٦ - ١٩.

ما تستحسنون. ومنها قوله عز وجل: ﴿وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ۝﴾ وقوله: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ وقوله: ﴿بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ وقوله: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾ . . . يقول ابن حزم: ففى هذه الآية إبطال أن يتبع أحد ما استحسن بغير برهان من نص أو إجماع، ولا حسن إلا ما أمر الله تعالى به رسوله ﷺ أو أباحه، ولا قبيح ولا شنيع إلا ما نهى عنه تعالى ورسوله ﷺ [١].

أما الأدلة العقلية: فمن جملة ما رد به على القائلين بالاستحسان:

من المحال أن يكون الحق فيما استحسنا دون برهان؛ لأنه لو كان كذلك لكنا مكلفين ما لا نطيق، ولبطلت الحقائق، وتعارضت البراهين، ولكان الله تعالى يأمرنا بالاختلاف الذى قد نهانا عنه، وهذا محال؛ لأنه لا يجوز أصلا أن يتفق استحسان العلماء كلهم على قول واحد على اختلاف هممهم وطبائعهم وأغراضهم. . فبطل أن يكون الحق فى دين الله عز وجل مردودا إلى استحسان بعض الناس. وإنما الحق حق وإن استقبحه الناس، والباطل باطل وإن استحسنه الناس، فصح أن الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال!

ويقال لمن قال بالاستحسان: ما الفرق بين ما استحسنت أنت واستقبحه غيرك، وبين ما استحسنه غيرك واستقبحته أنت؟ وما الذى جعل إحدى السبيلين أولى بالحق من الأخرى؟ وهذا ما لا انفكاك منه [٢].

وكأنى بابن حزم يرى فى النصوص كل شيء، ويرفض بالتالى الاستحسان الذى يؤدى إلى اضطراب الأحكام واختلاف الآراء فى الدين [٣].

فهل لنا مع هذه اللوازم التى عبر بها الشافعى عن الاستحسان، ثم ابن حزم - من بعده - هل لنا أن نرفضه معهما، وحينئذ هل لنا أن نعتبر من ذهبوا إليه آثمين مع ما نعرف عنهم من الورع والفضل والرسوخ فى العلم، والفقه وأصوله خاصة؟ ثم هل استقام - لهؤلاء النفاة - قولهم فى الاستحسان والقائلين به، فلم يضطروا - رغم معارضتهم الشديدة له - إلى استعماله فى تطبيقاتهم وفروعهم؟ فإذا ثبت أنهم قالوا به فى بعض الأحكام والفتيا فبماذا

(١) انظر: المرجع السابق ص ١٧ .
(٢) المرجع نفسه: ١٧، ١٩ وانظر أيضا: الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٤١٣، ٤١٦ .
(٣) راجع: ابن حزم الأندلسى للدكتور زكريا إبراهيم: ص ٢٠٣ .

نفسر حملتهم العنيفة على الاستحسان والقائلين به؟ لعل الإجابة على هذه التساؤلات تتضح من الفقرة التالية وهى:

تحرير محل النزاع على الاستحسان بين الإثبات والنفي:

نحن نعتقد أن محل النزاع ليس واحدا عند القائلين به، وعند الشافعى وابن حزم اللذين حملا فى عنف، وأنكرا بشدة على من ذهبوا إلى الاعتداد به فى الكثير من مسائلهم الفقهية. وبعبارة أخرى: إن مناط التباين والاختلاف ـ فى وجهات النظر بين هؤلاء الأئمة ـ لم يكن شاملا لكل ما يطلق عليه عند كل منهم وصف الاستحسان، فقد رأينا مفهومه ـ عند القائلين به ـ ليس بخارج على النصوص، وإنما هو راجع إليها، وإلى المقررات الشرعية العامة، وغايته ترجيح دليل على دليل، أو استثناء مسألة جزئية من قاعدة كلية يراه المستحسن أكثر تحقيقا للمصلحة. ولا يكون ذلك من قبيل إعطاء حق التشريع المطلق لعقل المجتهد أو المستحسن، وهو ما هاجمه الشافعى وابن حزم، ونفاة الاستحسان عامة، فهؤلاء فهموا الاستحسان بأنه القول فى دين الله بمطلق ما يخطر على ذهن الفقيه من اعتبارات لا يشهد لها شاهد من نص أو قياس أو إجماع أو دلالة شرعية معتبرة، أو هو بناء الأحكام على ما تهواه النفس ويخطر على الوهم بلا مثال أو دلالة ظاهرة خارجية يرجع إليها، أو هو الحكم بما لا ينضبط مما يجوس فى الذهن من ظنون وأوهام [(١)].

وهذا المفهوم ـ عند التحقيق ـ غيره عند القائلين بالاستحسان، ويؤكد هذا أمران:

أحدهما: وجود أمثلة كثيرة للاستحسان فى عصر الصحابة والتابعين فعمر ـ رضى الله عنه ـ أسقط حد السرقة عام المجاعة، وسهم المؤلفة قلوبهم من الصدقات، وهو الذى أشار بجمع القرآن، وقضى بإبقاء أرض العراق ونحوها بيد أهلها، ووضع الخراج عليها، وفاضل بين المهاجرين والأنصار فى العطاء.. إلى غير ذلك من الآراء التى تؤكد لنا أن الصحابة ـ عامة ـ أدركوا أن الأحكام التشريعية شرعت لعلل تقتضيها، ومقاصد تؤدى إليها، وأنها تدور مع عللها وجودا وعدما، وإن أدى ذلك إلى تخصيص النص أحيانا، أو ترك ظاهره أحيانا. ويروى البيهقى فى (السنن الكبرى: ٦ / ١١٢) أن عليًّا قضى بتضمين الأجراء كالغسّال، والصبّاغ، والصانع، والأجير. وأن القاضى شريحا قد ذهب إلى تضمين القصار، فضمن قصارا قد احترق بيته، فقال:

---

(١) انظر: مناهج التشريع الإسلامى: ص ٨٤٥.

(تضمننى وقد احترق بيتى)؟ فقال شريح: (أرأيت لو احترق بيته، كنت تترك له أجرك)[١]!

هذه الأحكام التى ذهب إليها كل من عمر وعلى وشريح ـ وغيرها كثير ـ ولم يكن طريقها النص ولا الرأى الذى عرف فيما بعد بالقياس، بل إن القياس كان يوجب أحكاما تغايرها: ولكنها أحكام روعى فيها قواعد الدين عامة، ودرء المفسدة، وجلب المصلحة، ومن ثم نجد الإمام على بن أبى طالب يقول ـ وقد قضى بتضمين الأجراء ـ: (لا يصلح الناس إلا بذلك)، وهذا هو الذى سمى ـ فيما بعد ـ بالاستحسان، بمعناه الخاص، وبمعناه العام ـ الذى يشمل الاستحسان ـ عند القائلين به ـ والمصلحة المرسلة أو الاستصلاح.

وإنما قلت: فيما بعد؛ لأن الصحابة والتابعين لم يهتموا بالعناوين والمصطلحات التى ظهرت بعدهم، مثل الرأى والقياس والاستحسان. . ولكنهم فى آرائهم وفتاويهم وأقضيتهم كانوا يفزعون ـ بلا ريب ـ إلى الاجتهاد الذى أذن فيه الرسول ﷺ، وكانوا ـ بلا ريب ـ يستلهمون فى اجتهاداتهم روح الشريعة أو مقاصدها والقواعد العامة للدين.

والأمر الثاني: استعمال الشافعى له (فى حدود ضيقة)، وكذا ابن حزم فى بعض ما ذهبا إليه من آراء وفتاوى. يقول الآمدى ـ وهو الشافعى المذهب ـ: قد نقل عن الشافعى أنه قال:

(استحسن فى المتعة [٢] أن يكون ثلاثين درهما).

(استحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام).

(السارق إذا أخرج يده اليسرى بدل اليمنى، فقطعت: القياس أن تقطع يمناه، والاستحسان أن لا تقطع [٣]).

(واستحسن أداء زكاة الفطر قبل الفطر بيومين أو ثلاثة). ومطلق القياس العقلى يقضى

---

(١) راجع: الفكر الفقهى لابن حزم: ٤١٦ ومصادرها.

(٢) وهى ما يجب للمطلقة قبل الدخول ـ أو الخلوة الصحيحة ـ ولم يكن قد سمى لها مهرا، وكان العقد صحيحا، لقوله تعالى ـ فى سورة البقرة (٢٣٦) ـ: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ هذا على مذهب الحنفية، وهو قول الشافعى أيضا، إلا أنه اشترط أن يكون الفراق من قبل الزوج، وأن لا تبلغ المتعة نصف المهر. والمتعة واجبة عند أهل الظاهر وبعض الفقهاء لكل مطلقة لعموم قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾(البقرة: ٢٤١) وعند المالكية مندوبة وليست واجبة. (انظر مثلا: بداية المجتهد: ٢ / ٩٧).

(٣) الإحكام للآمدى: ٤ / ٢١ .

بأن الزكاة لا تدفع إلا يوم يحل أداؤها [١].

وابن حزم يأخذ بالاستحسان، لكنه تارة يعبر عنه بكلمة نستحب، أو أحب ذلك إلينا، وأحيانا بكلمة: لا بأس. وأحيانا بكلمة: حسن، وفى المحلى عشرات المسائل على هذا النحو، فهو يقول ـ مثلا ـ فى كتاب الجنائز:

(ونستحب اللحد وهو الشق فى أحد جانبى القبر، وهو أحب إلينا من الضريح وهو الشق فى وسط القبر).

(ونستحب القيام للجنازة إذا رآها المرء، وإن كانت جنازة كافر، حتى توضع أو تخلفه فإن لم يقم فلا حرج).

(ويجب الإسراع بالجنازة، ونستحب أن لا يزول عنها من صلى عليها حتى تدفن، فإن انصرف قبل الدفن فلا حرج).

(ويستحب تغميض عينى الميت إذا قضى. ويستحب أن يقول المصاب: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [٢] اللهم أجرنى فى مصيبتى، واخلف لى خيرا منها).

(ونستحب الصلاة على المولود يولد حيا ثم يموت، استهل أو لم يستهل).

(وإدخال الموتى فى المساجد والصلاة عليهم فيها حسن كله).

(ولا بأس بأن يبسط فى القبر تحت الميت ثوب).

(وحكم تشييع الجنازة أن يكون الركبان خلفها، وأن يكون الماشى حيث شاء عن يمينها أو شمالها أو أمامها أو خلفها، وأحب إلينا خلفها)... وغير هذا كثير [٣].

---

(١) انظر: مناهج التشريع الإسلامى: ص ٨٤٥، ٨٤٦ ومراجعه.

(٢) الآية ١٥٦ البقرة.

(٣) راجع هذه المسائل وغيرها حيث توجد بالمحلى، وهى بأرقامها فى رسالة الفقه الإسلامى لابن حزم الظاهرى (للمؤلف): ص ٤١٦ فإن قيل غالبية هذه المسائل التى ذكرتها أو اكتفيت بالإشارة إليها هنالك وادعيت أن ابن حزم أخذ بالاستحسان فيها على التحقيق ـ هذه النماذج من قبيل اختيار أحد الأمرين الجائزين، وليس هذا من باب الاستحسان.

قلت: إن الاستحسان أساسه اختيار ـ أو ترك ـ العمل بأحد الدليلين؛ لاعتبارات يراها المستحسن أكثر تحقيقا للمصلحة، أو أكثر تطبيقا لمبادئ التشريع العامة. وأيضا هذه الأمثلة تلتقى مع مفهوم الاستحسان عند المالكية بمعناه الواسع، والذى منه ترك العمل بأحد الأمرين ـ أو الدليلين للأعراف؛ أقصد المعتبرة شرعا.. (انظر مثلا ـ فى العوائد المعتبرة شرعا، وضوابطها ـ: الموافقات: للشاطبى: ٢ / ١٥٣، ١٩٧ وما بعدهما) وفوق ذلك كله فإن دلالة كلمة الاستحسان ـ اختيار أو تفضيل أو ترجيح دليل على دليل ـ هى دلالة كلمة الاستحباب و حتى فى أبسط

ومن جهة أخرى فإن ابن حزم لم ينكر أن يكون الصحابة قد قالوا بالرأى والاستحسان فى كثير من مسائلهم، فهو يقول: (وأما القول بالرأى والاستحسان والاختيار فكثير عنهم رضى الله عنهم جدا، ولكنه لا سبيل إلى أن يوجد لأحد منهم أنه جعل رأيه دينا أوجبه حكما، وإنما قالوا إخبارا منهم بأن هذا الذى يسبق إلى قلوبهم) [1].

ولو سلمنا بهذا الفهم، أو بهذا التخريج - وهو أن ما قالوا فيه بالرأى والاستحسان والاختيار ليس على سبيل الإلزام - فإن هذا يدل - فى النهاية - على أنهم كانوا يجيزون القول بالاستحسان وهو ما أردت إثباته، وأراد ابن حزم نفيه، ليستقيم له ما قرره من أن الاستحسان حدث فى القرن الثالث.

ومن المؤكد أن القائلين بالاستحسان لم يلزموا أحدا بآرائهم، وتعليل ابن حزم إكثار الصحابة من الاستحسان بأنهم قالوا: إخبارا منهم بأن هذا الذى يسبق إلى قلوبهم. دليل عليه؛ لأن الاستحسان كما أشرت أساسه الاختيار وترجيح دليل على آخر.

نصل من جملة ما تقدم إلى تقرير الحقائق أو النتائج التالية:

الفريقان المختلفان فى الاستحسان لم يتفقا فى تحديد معناه، فالقائلون به يريدون منه معنى غير الذى يريده من أنكروه. وبعبارة أخرى: محل النزاع - بين المثبتين للاستحسان والمعارضين له - ليس واحدا، فثمة فرق بين الاستحسان الذى قال به الحنفية وأمثالهم، وبين ذاك الذى أنكره الشافعى وابن حزم وأمثالهما، وإلا بماذا نفسر وجود أمثلة من العمل به فى عصر الصحابة والتابعين - بل وفى عصر الرسالة نفسه - وإن لم يطلق عليه لفظة الاستحسان شأنه فى ذلك شأن غيره من المصطلحات التى لم تظهر إلا بعدهم؟ ثم بماذا نفسر أخذ الشافعى به - وهو على رأس قائمة المعارضين له - حتى إنه ليوافق القائلين به فى الأمثلة التى ذكرناها - وغيرها كثير - كالسلم والإجارة والاستصناع، وجواز دخول الحمام من غير تقدير لزمن المكث فيه، ولا لأجرة الماء المستعمل؟

الخلاف فى الاستحسان يكاد يكون خلافا لفظيا، بل هو - فى رأى البعض - خلاف

معانيها اللغوية، فيقال: استحب فلان الشئ أو أحبه إذا آثره واختاره وفضله، ويقال: استحبه عليه كما فى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ﴾. انظر: المعجم الوسيط: مادة (حب) و (أثر) والآية: ٢٣ التوبة.

(١) الإحكام: ٧ / ١١٨.

لفظى فعلا، وقد صرح بذلك الغزالى والآمدى [١] - فيما نقلته عنهما - وهما على مذهب الشافعى. ونقل الشوكانى عن أبى الوليد الباجى: أن الاستحسان الذى ذهب إليه أصحاب مالك، هو القول بأقوى الدليلين كتخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر. قال: وهذا هو الدليل، فإن سموه استحسانا فلا مشاحة فى التسمية. وقال ابن الأنبارى: (الذى يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان الذى حاصله استعمال مسألة جزئية فى مقابلة كلى). ونقل عن ابن السمعانى أن الخلاف لفظى، فإن تفسير الاستحسان بما يشنع به عليهم لا يقولون به، وإن الاستحسان بالعدول عن دليل إلى دليل أقوى لا ينكره أحد. ويقول الشوكانى: سبقه إلى مثل هذا القفال، فقال: (إن كان المراد بالاستحسان ما دلت عليه الأصول بمعانيها فهو حسن لقيام الحجة به، وهذا لا ننكره ونقول به وإن كان ما يقع فى الوهم من استنتاج الشيء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظير فهو محظور، والقول به غير سائغ) [٢].

الاستحسان الذى يعده الشافعى تلذذا، ويعده ابن حزم شهوة واتباعا بالهوى وضلالا - إنما هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه بلا دليل، وهذا ما لا يقول به من ذهبوا إلى الاعتداد بالاستحسان، بل لا شك أن الاستحسان بهذا المعنى باطل باتفاق الأمة ولا يسوغ لأحد أن يأخذ به مجتهدا كان أو عاميا - فضلا عن إمام من أئمة المسلمين.

أما القول بأن (الاستحسان) الأخذ بموجب الدليل القوى، أو هو العدول فى الحكم عن مقتضى دليل إلى مقتضى شرعى لآخر. فلم يخالف فيه أحد من العلماء حتى الإمام الشافعى نفسه [٣].

وأخيرا؛ فإن لنا أن نقرر أن ابن حزم قد نظر إلى الاستحسان من جانبه المتميز الذى لا يغفل الآراء فى الدين جملة وتفصيلا، ذلك لأن النصوص عنده كل شيء، ولا عبرة - عنده - بغير النصوص الظاهرة الواضحة.

أما قوله: إن القول بالاستحسان يؤدى إلى وقوع الخلاف كثيرا فى التطبيق، فهذا ما لا شيء فيه، لأنا نجده - أقصد هذا الخلاف - فى التطبيقات بالأدلة الأخرى المعروفة

---

(١) راجع المستصفى: ١ / ٢٨٢، والإحكام للآمدى: ٤ / ٢١٣ .
(٢) إرشاد الفحول: ص ٢٢٤ .
(٣) انظر مثلا: مناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ٨٤٤ - ٨٥١ .

والمتفق عليها (الكتاب والسنة والإجماع) وابن حزم نفسه له باع طويل فى هذا الخلاف

ثم إن هذا الاختلاف لا يؤدى إلى تعدد الحق، وتضارب الأدلة، واضطراب الأحكام الشرعية، بل الحق واحد ـ كما يقول الشيخ أبو زهرة [١] ـ بيد أنه فى حال أن يكون آمرا، وفى حال أخرى ذات الحق يكون ناهيا عن الفعل نفسه، وهو واحد فى الأمرين، والباعث واحد فى الأمرين؛ فإن الطبيب قد يرى فى حال الجسم ما يوجب تناول دواء معين، وفى حال أخرى يرى أن مصلحة هذا الجسم أن يتجنب ذلك النوع من الدواء، ففى الأولى كانت المصلحة فى تناوله، وفى الثانية كانت المصلحة فى اجتنابه، فالحق واحد فى الأمرين؛ لأن الأساس هو مصلحة الجسم، وهى واحدة فى الحالين. كذلك الحال إذا كان أمر من الأمور صالحا لقوم، وغير صالح لآخرين، فإن الحق يقتضى أن يباح هذا الأمر لمن يصلح لهم، ولا يباح لمن لا يصلح لهم.

وهكذا كل شئون الحياة، وكل الأحكام المتصلة بها، بل إن هذا من أعظم الأمارات على صلاحية هذه الشريعة لكل زمان ومكان.



---

(١) ابن حزم: ص ٤٢٧، ٤٢٨ .

الأصل التاسع: المصالح المرسلة

جاء الإسلام بتشريعان قصد منها تحقيق الخير للناس جميعا، سواء فيما أمر به أو فيما نهى عنه، حيث طالبهم بما فيه مصلحة لهم ونهاهم عما فيه مفسدة لهم؛ ولذلك كان المراد (بالمصلحة فى لسان الشريعة الإسلامية جلب المنفعة ودفع المضرة فى حدود المحافظة على مقاصد الشريعة) [١] وهذا القيد الأخير هو الذى يميز المعنى اللغوى للمصلحة عن المعنى الاصطلاحى؛ من جهة أن التعريف اللغوى مطلق - وهو عموم المنفعة بتحقيق المصالح وتحصيلها، ودفع المفاسد وإزالتها - والاصطلاحى مقيد بالنظر إلى مقاصد الشرع؛ ومن ثم فإن الفعل قد يعد مصلحة فى الإطلاق اللغوى العام، غير أنه لا يعد مصلحة بالإطلاق الشرعى إلا إذا اتفق مع المقاصد الشرعية [٢]. هذا وقد استطاع علماء المسلمين أن يتبينوا من خلال دراستهم للنصوص الشرعية، واستقرائهم أحكام الشريعة وحكمها - أن المصالح التى قصد الشارع تحقيقها وحمايتها ترجع بالجملة إلى أصول خمسة: (حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل أو العرض، والمال) والواقع أن جميع الأنظمة المختلفة، التى عرفتها البشرية - دينية أو وضعية - سواء أكان مجالها السياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع أو الجنايات أو العلاقات الدولية... إنما استهدفت أساسا تحقيق هذه المصالح الإنسانية، واعتبرت أى اعتداء عليها أو على بعضها جريمة تستحق العقاب، رغم أن المصالح المتعلقة بهذه الأصول الخمسة متفاوتة فى أهميتها، ومن ثم قسموها - تقسيما آخر - من حيث درجة إسهامها فى حفظ الأصول المذكورة، أو مدى تأثيرها فى الحياة الإنسانية:

القسم الأول:

المصالح الضرورية؛ وهى التى لا بد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا جميعا بحيث إذا فقدت اختل نظام الحياة، وعمت الفوضى ولم يكن إلا الخسران المبين فى الدنيا والآخرة [٣]. وهى منحصرة فى الأصول السابقة (الدين، النفس، العقل، العرض، المال).

---

(١) المدخل للفقه الإسلامى: للدكتور محمد سلام مدكور: ٢٥٤ وانظر أيضا: أصول التشريع الإسلامى: ١٦٩ .

(٢) راجع: أصول الفقه الإسلامى: للدكتور محمد سراج: ص ٢٢٩، ٢٣ .

(٣) راجع مثلا: المستصفى: ١ / ٢٨١، والموافقات: ٢ / ١٧، والمدخل للفقه الإسلامى: ٢٥٦ .

وقد سلكت الشريعة الإسلامية لتحقيق هذه الضرورات وصيانتها مسلكا لم يرق إليه أي تشريع وضعي قديم أو حديث، حتى عند أدعياء المدنية المزيفة والتقدم الحضارى الموهوم، لأن الرقى والتقدم الحقيقى إنما يكون بما يحفظ للناس مقومات حياتهم ويصونها من اعتداء الآثمين وبغى المارقين . . وإليك بعض ما ورد من تشريعات لحفظ هذه المقاصد:

فمن أجل الحفاظ على الدين كانت العبادات بجميع أنواعها، أو بمعناها العام والخاص. وكان تشريع الجهاد ضد من يحاول هدم الدين والنيل من أتباعه، أو صد من أراد الدخول فيه والدعوة له . . وكذلك منع البدع التى ما أنزل الله بها من سلطان، ووجوب قتل المرتد، رغم إقرار الإسلام أصل حرية الاعتقاد ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [١] لكنه يأبى أن يدخل أحد فيه ثم يرتد عنه، فإن فعل حل دمه لحديث: «من بدل دينه فاقتلوه» وما فى معناه . .

وفى سبيل حماية التشريع الإسلامى للنفس وحرصه على بقائها وقيامها بأداء رسالتها فى الأرض - فإنه أوجب تناول القدر الضرورى لبقائها من طعام وشراب ولباس وكما منع العدوان عليها من أى جهة وإن كان من داخلها؛ حيث حرم الانتحار، ونهى عن تعريضها للمهالك والأخطار، وحرم قتل الغير إلا بالحق، واعترف بحق الفرد - من حيث هو إنسان [٢] - فى مقومات الحياة الأساسية كالعمل والمأوى والتعليم وإبداء الرأى ونحو هذا، متى التزم أحكام الإسلام بالجملة . . هذا فضلا عن العقوبة الدنيوية والأخروية لكل من يعتدى على نفس إنسانية.

كما اهتمت الشريعة بالعقل باعتباره مناط التكليف، ولذلك حرمت كل ما من شأنه التأثير فيه، وجعل صاحبه عبئا على أهله ومجتمعه، ومصدر شر وأذى للجميع . . . فرأينا تحريم الخمر والمسكرات أو المخدرات بجميع أنواعها، يقول ﷺ: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» [٣] ولعنت الخمر على عشرة وجوه؛ بمعنى أن كل من يشترك فى صناعتها أو تداولها يدخل فى اللعن أو الطرد من رحمة الله، إلى جانب العقوبة الشرعية أو التعزيرية.

---

(١) من الآية: ٢٥٦ البقرة.

(٢) أعنى بصرف النظر عن جنسه ولونه ودينه ولغته ووطنه ومركزه الاجتماعى.

(٣) رواه مسلم فى كتاب الأشربة. وهناك أحاديث أخرى فى صحيح البخارى: كتاب الأشربة أيضا. وراجع: تنمية الموارد المالية فى الشريعة الإسلامية: للمؤلف ص ١١٤ - ١١٦ ومصادرها.

وكانت عناية الشرع بالنسل أو بالعرض متميزة، لبقاء النوع الإنسانى، وتكوين جيل قوى فى جسمه ودينه وخلقه، جيل مربى على التآلف الاجتماعى وملاحظة حقوق الآخرين.. فحث الإسلام على النكاح المشروع، ونظم مسألة اختيار الزوجين، وحرم الاعتداء على الأعراض بالقول (القذف) أو بالفعل (الزنى) لما فى ذلك من ضياع للنسل واختلاط للأنساب، وتفش للأمراض الخبيثة. ولحوق العار بالمزنى بها وبأهلها، وتعريض ولدها - غالبا - للقتل خشية العار. كما أن فى القذف قدحا فى أنساب الناس والنيل من أعراضهم وإشاعة الفاحشة بينهم.. ومن ثم أوجبت الشريعة عقوبة رادعة فى الحالتين؛ فهى فى القذف ثمانون جلدة ورد شهادة القاذف ووسمه بالفسق. وفى الزنى الرجم للمحصن، وجلد مائة وتغريب عام لغير المحصن.. ويقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١).

وأخيرا كان الحفاظ على المال بعدم أكل أموال الناس بالباطل كالسرقة والغصب والإتلاف والنصب والرشوة والتغرير... حتى لقد قررت الشريعة عقوبة قطع يد السارق، والتعزير فى غير ذلك، وقد تكون العقوبة أشد إن سلب المال بإخافة الآمنين وقطع السبيل (٢). هذا فضلا عما ورد من نهى عن إضاعة المال وإتلافه واستثماره بوسائل غير مشروعة كالاحتكار والربا والغش والقمار والتجارة فى المواد المحرمة والضارة بالفرد والمجتمع.. مع ما ورد من وجوب تنميته بالطرق المشروعة وإلا تآكل بالإنفاق والصدقات، فالتشريعات المالية فى الإسلام - كسبا وإنفاقا - كثيرة جدا.

القسم الثاني:

المصالح الحاجية؛ وهى التى يحتاج إليها الإنسان فى حياته لرفع الحرج والضيق عنه.. ولذلك كان الفساد أو الضيق المترتب على فوت الحاجيات أقل من المترتب على فوت الضروريات، أى أن الحياة هنا تكون ممكنة لكن مع الحرج أو المشقة، أما فى الضروريات فقد تفوت الحياة أصلا أو يكون فيها حرج شديد للإنسان.

هذا وتجرى المصالح الحاجية فى العبادات - كالرخص التى شرعها الله تخفيفا عن عباده فى ظروف معينة كالتيمم وقصر الصلاة الرباعية. وتجرى أيضا فى المعاملات

---

(١) الآية: ١٩ النور. (٢) اقرأ الآية: ٣٣ المائدة.

كالقراض والسلم والمساقاة، وفى الجنايات كتضمين الصناع وجعل الدية على العاقلة فى القتل الخطأ مما يعتبر استثناء من القواعد العامة فى العقوبات . .

القسم الثالث:

المصالح التحسينية أو التكميلية، وهى التى تقع موقع التزيين والتحسين، وتهدف إلى سعادة الإنسان والسمو به نحو الكمال ومكارم الأخلاق ومحاسن العبادات . . فلا يترتب على فقدها اختلال نظام الحياة كفقد الضروريات، أو فوات حاجات الناس والتضييق عليهم كما فى القسم الثانى .

وهذه المصالح التحسينية تكون - كذلك - فى العبادات والعادات والمعاملات والجنايات، ومثالها بالترتيب: إزالة النجاسات وستر العورات والتقرب إلى الله بنوافل الطاعات، وآداب الأكل والشرب ومجانبة الإسراف والتقتير فى المطعومات، ومنع بيع النجاسات وولاية النكاح وسلب العبد أهلية الشهادة والإمامة، ومنع قتل الحر بالعبد والنهى عن قتل النساء والصبيان والرهبان فى الجهاد . . . فكل هذا - وما يشبهه - من المصالح التحسينية التى لا تفوت مقصودا ضروريا ولا حاجيا، وإنما يترتب عليه الإخلال بما هو الأولى والأكمل [١]. هذا وقد قررت نصوص القرآن والسنة أن رفع الحرج عن الناس أساس من أسس التشريع الإسلامى؛ فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وفى السنة النبوية: «بعثت بالحنيفية السمحة» وتروى السيدة عائشة رضى الله عنها أنه ﷺ (ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما).

كما نطقت تلك النصوص أيضا بأن الأمور الكمالية مقصودة للشارع الحكيم؛ ولذلك قال الله تعالى على سبيل المثال: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ وفى الحديث الصحيح: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

ومن جهة أخرى: وردت أحكام عديدة معللة - صراحة أو إيماء - فى الكتاب والسنة [٢]؛ فآية تحريم الخمر والميسر - مثلا - تفيد أنهما رجس من عمل الشيطان ثم تنهى عنهما، وفى آية الصوم وبعض أنواع الرخص يذكر الله سبحانه أنه يريد بنا اليسر

---

(١) راجع مثلا: إرشاد الفحول: ٢١٦، والمدخل للفقه الإسلامى: ٢٥٦ .

(٢) انظر - إن شئت - أقوال العلماء فى (تعليل النصوص) وأدلتهم والمناقشات عليها فى رسالتنا (الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى): ٤٧٤ - ٥٠١ .

لا العسر. وفى آية الاستئذان قبل الدخول على الأجانب يبين الله أن ذلك أزكى للناس وأطهر لقلوبهم. وأمر النبى بالاتجار فى أموال اليتيم جاء معللا بأنها إذا تركت دون استغلال أكلتها الوكاة.. وهكذا تجد الكثير من الأحكام التى جاء بها التشريع الإسلامى معللة بالعلل، منوطة بالمصالح والحكم، حتى لقد ذهب المحققون من علماء الفقه والأصول إلى أن الحكم يدور مع المصلحة أو المفسدة التى تناسب شرع الحكم أمرا أو نهيا أو إباحة [١].

أنواع المصلحة

فى ضوء ما سبق يمكننا أن نسلم بوجود مصالح معتبرة فى نظر الشارع؛ حيث تظاهرت الأدلة على رعايتها واعتبارها، وعلى جواز التعليل بها وترتيب الحكم عليها، خلافا لمن أنكروا القياس وتعليل النصوص.

وفى المقابل وجدنا نصوصا أخرى جاءت بأحكام تلغى ما يتوهم أنه مصلحة فى كثير من الوقائع والحوادث، ومن وجهة معينة، فكان هذا دليلا على أن هذه المصالح - المتوهمة - ملغاة وغير معتبرة فى نظر الشارع، وإلغاء هذه المصالح - بطبيعة الحال - لم يكن من جهة كونها مصلحة، بل لأنها مصلحة موهمة، أو لأنها مصلحة مرجوحة أمام مصلحة راجحة.

ومن أمثلة هذا النوع [٢] مصلحة آكل الربا فى زيادة ثروته مع ورود النهى عن أكل الربا قليله وكثيره وجعل ذلك من الموبقات. ومنها مصلحة المريض الميئوس من شفائه أو من ضاقت به سبل العيش فى الموت مع وجود نصوص قاطعة فى تحريم الاعتداء على النفس من صاحبها أو من الغير. ومنها أيضا: مصلحة المرأة فى أن تكون مساوية لرجل فى ملكية الطلاق أو سلب حقه فى تعدد الأزواج. أو مساواة الابن والبنت فى الميراث لتساويهما فى الصلة بالأب المتوفى؛ حيث جاء النص القرآنى بإهدارها وإلغائها فى قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [٣] نظرا لتفاوتهما فى مغارم الأعباء والالتزامات المالية من ديات ومهور ونفقات.

---

(١) المدخل للفقه الإسلامى: لمدكور: ٢٥٧، ٢٥٨.

(٢) راجع: المصدر السابق: ٢٥٤، وإرشاد الفحول: ٢١٧-٢١٨، وأصول التشريع الإسلامى: ١٦٩.

(٣) أول الآية: ١١ النساء.

وكذلك المصلحة المرجوحة ومصلحة حفظ المال حيث نص القرآن على قطع يد السارق الذى يعتدى على أموال الناس فى قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾. وكذلك المصلحة المرجوحة فى المحافظة على النفس بعدم قتال الأعداء والاستسلام لهم فقد جاءت النصوص بإلغائها وعدم اعتبارها فى قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [١]. لوجود مصلحة أرجح منها وهى المحافظة على الأمة وعقيدتها ووطنها.

وقد خلت بعض المصالح الجزئية من وجود نص شرعى معين على اعتبارها ومن وجود نص معين على إلغائها، فتسمى هذه المصلحة (مرسلة) أى مطلقة على دليل معين على اعتبارها أو إلغائها، ومن أمثلتها:

المصلحة التى رآها الصحابة فى جمع الصحف المتفرقة التى كتب فيها القرآن فى مصحف واحد، والمصلحة التى رأوها فى اتخاذ السجون وفى ضرب النقود ونحوها.

الإحتجاج بالمصلحة المرسلة

المجتهد يرجع إلى القرآن وإلى السنة وإلى الإجماع فى استنباط الأحكام الشرعية لكل ما يجد من حوادث أو يعرض من وقائع فإذا جاء الحكم فى واحد منها أخذ به المجتهد.

وإذا خلت هذه الأدلة من الحكم الشرعى لحادثة بعينها وكان فيها حكم لحادثة أخرى انبنى على علة معينة.

ووجدت تلك العلة التى بنى عليها الحكم فى الحادثة الجديدة قام المجتهد بقياس هذه الواقعة الجديدة على الحادثة التى ثبت حكمها بالأدلة السابقة وأعطاها حكمها. فإذا جاءت حادثة لم يجد المجتهد لها نظيرا معينا فى الحوادث التى ورد عن الشارع حكمها حتى يقيسها عليها بذاتها وكان فى تشريع حكم معين فى هذه الواقعة تحقيق مصلحة الناس بجلب النفع لهم أو دفع الضرر عنهم فهل يستطيع المجتهد أن يشرع هذا الحكم بناء على هذه المصلحة المرسلة التى لم يوجد لها نظير تقاس عليه ولا يوجد دليل على اعتبارها أو إلغائها؟ اختلف العلماء فى ذلك فذهب بعضهم إلى الاحتجاج بها وذهب آخرون إلى عدم الاعتداد بها فى تشريع الأحكام.

---

(١) الآية: ٢١٦ البقرة.

أدلة الإحتجاج بالمصلحة

استدل القائلون بحجية المصالح المرسلة بالأدلة الآتية:

أولا: دلت الأدلة القطعية التى لا خلاف عليها على أن التشريع الإسلامى يقوم على تحقيق مصالح الناس بجلب الخير لهم ودفع الشر والفساد عنهم فأينما وجدت المصلحة فثم شرع الله. ومصالح الناس تتجدد ولا تقف عند حد فإذا جدت مصلحة لم يشرع الشارع لتحقيقها حكما معينا ولم يوجد ما يدل على اعتبارها حتى يمكن القياس فإن هذه المصلحة تكون دليلا شرعيا يبنى عليها الحكم ويكون هذا الحكم هو حكم الله وإلا فالوقوف فى التشريع عند المصالح المعينة التى اعتبرها الشارع فقط يؤدى إلى تعطيل مصالح الناس المتجددة وجمود الشريعة.

ثانيا: أن الصحابة قد أجمعوا على الاحتجاج بالمصلحة المرسلة التى لم يرد دليل معين بإلغائها ولا اعتبارها حيث قاموا بتشريع أحكام كثيرة لتحقيق مصالح مطلقة فقد استخلف أبو بكر عمر بن الخطاب فى إمارة المؤمنين لما رآه من مصلحة الأمة فى ذلك ولم يرد فى هذه المصلحة دليل على اعتبارها فإن رسول الله - ﷺ - لم يستخلف أحدا بعده صراحة ولم يردعنه نص فى ذلك. كما جمع أبو بكر الصحف المتفرقة التى كتب فيها الصحابة القرآن فى مصحف واحد عملا برأى عمر محافظة على القرآن وخوفا عليه من الضياع وعندما تحرج أبو بكر من ذلك أول الأمر لعدم وجود شاهد معين باعتبار هذه المصلحة وقال: كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال له عمر: إنه والله خير ومصلحة للإسلام.

وكذلك ذهب على بن أبى طالب إلى تضمين الصناع كالغسال والصباغ والنجار والخياط حتى يحافظوا على ما تحت أيديهم للناس وقال فى ذلك: (لا يصلح الناس إلا بذاك).

أدلة المانعين:

استدل المنكرون لحجية المصالح المرسلة بالأدلة الآتية:

أولا: أن الشريعة قد جاءت بما يحقق جميع مصالح الناس إما بنصوصها وإما بالقياس على ما جاء حكمه فى نصوصها فليس هناك مصلحة لم يرد دليل على اعتبارها

والقول بغير ذلك يتنافى مع كمال الشريعة وتمامها الثابت بقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ فإذا ظهرت مصلحة لم يرد عن الشارع دليل باعتبارها كانت مصلحة وهمية لا حقيقية فلا يصح بناء التشريع عليها.

ثانيا: أن الاعتماد على المصلحة المرسلة فى التشريع يفتح الباب لأصحاب الأهواء والشهوات من الحكام والفقهاء فيدخلون فى الشريعة ما ليس منها ويشرعون أحكاما باسم المصلحة وهى فى الحقيقة مفسدة وفى ذلك ضياع الشريعة وفساد الناس.

ثالثا: أن الاعتداد بالمصالح فى تشريع الأحكام يؤدى إلى اختلاف الأحكام فيكون الأمر الواحد حلالا فى زمن معين أو بلد معين لما فيه من مصلحة وحراما فى زمن آخر أو بلد آخر لما فيه من مفسدة وهذا يتنافى مع وحدة الشريعة ووحدة أحكامها وعمومها وخلودها.

ترجيح الاحتجاج بالمصلحة المرسلة:

ونرى أن الاحتجاج بالمصلحة المرسلة وبناء الأحكام عليها، هو الأمر الراجح الذى يتفق مع عموم الشريعة وخلودها، ومسايرتها لمصالح الناس فى كل مكان وزمان، وهو الأمر الذى سار عليه الصحابة. والقول بعدم الاعتداد بالمصلحة يؤدى إلى جمود الشريعة، فوق أن القول باعتبارها لا يتنافى مع كمال الشريعة، بل إنه هو الذى يحقق كمالها وتمامها وتحقيقها لمصالح الناس أجمعين مهما اختلفت بيئاتهم وأزمانهم. أما الخوف من أصحاب الهوى وأهل الغرض من الحكام والفقهاء فلا يصح أن يكون سببا فى إهمال مصالح الناس، ولا يمنع ضرر هؤلاء إلا إبعادهم عن ولاية أمر الناس، وعن منصب التشريع؛ لأن من غلب عليه الهوى، وران على قلبه الفساد يكون منه الخطر على الشريعة وأحكامها، سواء أكان التشريع مقيدا بالنصوص أو مقيدا بالمصلحة.

وأما قول المنكرين للمصلحة المرسلة: إن التشريع بمقتضاها يترتب عليه اختلاف الأحكام مما لا يتفق مع وحدة الشريعة وعمومها، فقول ظاهر البطلان؛ لأن هذا الاختلاف فى الأحكام بناء على اختلاف المصالح مقصد أساسى من مقاصد التشريع، يتحقق به خير الناس مهما اختلفت أزمانهم وديارهم. وهذا الاختلاف لا يتنافى مع وحدة الشريعة وعمومها؛ لأن الشريعة واحدة عامة تطالب الجميع بتشريع ما يحقق مصلحتهم فى المسائل التى لم يرد عن الشارع شاهد باعتبارها ولا بإلغائها، فلم يكن الاختلاف فى أصل الشريعة

حتى يتنافى مع وحدتها وعمومها، وإنما هو اختلاف فى التطبيق، وفى وجود المصلحة أو عدم وجودها.

شروط العمل بالمصلحة:

اشترط القائلون بحجية المصلحة فى التشريع أمورا معينة يجب تحققها؛ حتى لا تختلط المصلحة بالهوى والمفسدة، وتلك الشروط هى [(١)]:

أولا: أن تكون المصلحة حقيقية لا وهمية ويرى أهل الحل والعقد أن تشريع الحكم بناء عليها يجلب نفعا للناس أو يدفع ضررا عنهم.

فلا اعتبار للمصالح التى قد يراها بعض الناس مثل ما يدعى من مصلحة فى إعطاء حق التطليق للقاضى وحده فى جميع الحالات فإن هذا التشريع لا توجد فيه مصلحة بل إنه يؤدى إلى فساد الأسرة والمجتمع حيث يقوم ارتباط الزوج بزوجته على أساس من الإكراه القانونى لا على الرضا والمودة.

ثانيا: أن تكون المصلحة مصلحة عامة كلية لا تختص بفرد ولا بأفراد قلائل كما إذا تترس الكفار بجماعة من المسلمين بحيث إذا امتنع المسلمون عن قتالهم محافظة على حياة من تترسوا بهم من المسلمين غلب الكفار حتما وإذا قتلوا من تترسوا بهم من المسلمين اندفعت هذه المضرة عن كافة المسلمين فيباح قتل هؤلاء المسلمين الذين تترس بهم الكفار تحقيقا لمصلحة عامة المسلمين.

ثالثا: أن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشارع ولو لم يشهد لها دليل خاص.

رابعا: ألا تكون النصوص قد جاءت بعدم اعتبارها وبإلغائها وقد مثل العلماء لذلك بما أفتى به أحد فقهاء الأندلس أحد ملوكها بأنه لا كفارة لإفطاره فى نهار رمضان عامدا إلا أن يصوم شهرين متتابعين ولم يفته بالتخيير بين الإعتاق والصوم كما هو مذهب مالك ولا بالإعتاق فقط كما هو مذهب غيره من الأئمة وقد بنى هذه الفتوى على ما رآه من مصلحة اقتضت إلزام هذا الملك بالصيام حتى لا يعود إلى مثل ذنبه. أما إعتاق رقبة فلا زجر فيه. لأنه يملك من الرقاب عددا كبيرا فقد رأى كثير من العلماء أن هذه الفتوى قد انبنت على مصلحة ملغاة فإن النص الوارد فى الكفارة لم يفرق بين ملك وغيره فى

---

(١) راجع مثلا: أصول الفقه الإسلامى: للدكتور سراج: ٢٤١.

كفارة الإفطار وإن المصلحة فى الكفارة لا تقف عند الزجر والردع كما فهم هذا الفقيه .

بل إنها تتجاوزه إلى الستر والتعويض كما يؤخذ من لفظها ومعناها اللغوى، والستر يتحقق بالعتق وبالإطعام كما يتحقق بالصوم .

موقف الأئمة من المصلحة المرسلة :

جمهور الفقهاء متفقون على أن المصلحة أساس صالح لتشريع الأحكام الفقهية غير أن جمهور الحنفية والشافعية يشترطون فى المصلحة أن تكون داخلة تحت القياس بحيث يوجد أصل معين يقاس عليه وتوجد فيه علة منضبطة يكون فى ربط الحكم بها مظنة تحقق المصلحة ويزداد توسع الحنفية عن الشافعية فى هذا المجال لاعتمادهم على الاستحسان الذى يستند فى بعض الأحيان إلى المصلحة، أما المالكية والحنابلة فإنهم يبنون الأحكام على مجرد المصلحة دون أن يتكلفوا إدخالها فى القياس ومن غير أن يبحثوا عن أصل معين يقيسون عليه . ولهذا اشتهر على لسان العلماء أن الاحتجاج بالمصلحة المرسلة هو منهج المالكية والحنابلة دون الحنفية والشافعية .

والحق فى ذلك أن المذاهب الأربعة تعتد بما يسمى مصلحة مرسلة غير أن جمهور الحنفية والشافعية يحاولون إدخالها فى القياس ويتشددون فى ذلك ضبطا للأحكام واحتياطا فى أمر التشريع .

أما المالكية والحنابلة فإنهم يجعلونها دليلا مستقلا بعنوان المصلحة المرسلة أو بعنوان الاستصلاح أو بعنوان الاستدلال ويضعون الشروط للتشريع على أساسها .

مجال العمل بالمصلحة المرسلة :

يقتصر مجال العمل بالمصلحة المرسلة عند المحتجين بها على المعاملات لأن المصلحة فيها يمكن إدراكها ومعرفتها ولا تتجاوزها إلى العبادات لأنها تنظيمات لعلاقة الإنسان بربه ويقتصر فيها على ما وردت به النصوص فلا يصح إنشاء عبادة لم يأت بها نص بدعوى أن فيها مصلحة ولأن فتح باب التشريع بالمصلحة فى نطاق العبادات يؤدى إلى تغيير شعائر الدين وتعددها والابتداع فيها والتلاعب بها وقد جعلها الله شعائر واحدة تعم الناس جميعا على مر الأزمان والعصور .

تعارض المصالح واختلاطها بالمفاسد :

لا تكاد تخلو المصالح من مفاسد تختلط بها، كما لا تخلو المفاسد فى أغلب الأحوال

من مصالح تتصل بها. كما أن المصالح تتفاوت قوة وضعفا بحسب حاجة الناس إليها، وتتفاوت المفاسد قوة وضعفا بحسب تضرر الناس منها. ولهذا كان المعول عليه دائما هو جلب أرجح المصالح ومنع أكبر المفاسد..

الفرق بين الاستحسان والاستصلاح:

يفترق الاستحسان عن الاستصلاح - وهو العمل بالمصلحة المرسلة - فى أن الاستحسان يكون فيه دليلان؛ أحدهما عام أو ظاهر يقتضى حكما معينا والآخر خاص أو خفى يقتضى حكما مغايرا فلا يحكم فى المسألة بالحكم الأول الذى حكم به فى نظائرها بل يحكم فيها بالحكم الآخر الاستثنائى، أما المصلحة المرسلة فلا يكون فى المسألة إلا دليل واحد هو المصلحة التى يثبت بها الحكم ابتداء دون أن يعارضه دليل آخر.

أمثلة لأحكام مبنية على المصلحة:

١- فرض الضرائب على الناس إذا لم يكن فى بيت المال ما يكفى للمصالح العامة.

٢- ضرب المتهم الذى اعتاد السرقة حملا له على الإقرار وإظهار المسروق فى مذهب مالك.

٣- قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض فى الحوادث التى لا يحضرها غيرهم.

وقد صدرت بعض التشريعات فى مصر بناء على ما فيها من مصلحة ومن ذلك:

١- أن عقد الزواج الذى لا يثبت بورقة رسمية لا تسمع الدعوى به عند الإنكار.

٢- أن عقد البيع الذى لا يسجل لا ينقل الملكية.

وكانت المصلحة فى كل ذلك قطع السبيل على الادعاءات الباطلة والتحايل والتزوير فى العقود.

٣- إيجاب زراعة نسبة من الأراضى ببعض المحاصيل الزراعية فى أيام الحروب والأزمات حتى تتوفر حاجة الناس إلى الطعام.

٤- وضع قواعد خاصة للمرور فى الطرقات العامة. وذلك رغبة من المشرع فى تحقيق المصالح التى تترتب على هذه التشريعات. وكلها تكون تشريعات إسلامية ويكون الحكم الوارد فيها هو حكم الله بحيث يترتب الثواب الأخروى على امتثالها والعقاب الأخروى على مخالفتها فضلا عن العقوبة الدنيوية ما دامت تعتمد على مصلحة حقيقية.

وقبل أن نطوي صفحة الكلام عن المصالح بأنواعها أرى أنه من المفيد أن أُعَرِّجَ على مصْطلح (المقاصد الشرعية) لصلته بمفردات المصلحة من جهة، ولأهميته في باب الاجتهاد - وبخاصة الاجتهاد المعاصر - الذي نحرص على تحقيقه وضوابطه في تجديد الفقه الإسلامي من جهة أخرى.

المقاصد: جمع مقصد، تقول: قصدت إلى الشيء، إذا طلبته وإليه مقصدي: وجهتي [(١)].

ومقاصد الشارع: مطالبه التي يجب على المجتهد إدراكها والعمل وفقها.

وعلم المقاصد: هو العلم الذي يعنى بضبط «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة» [(٢)].

وهذه المقاصد تتمثل في حفظ مصالح الناس بجلب النفع لهم، ودفع الضرر عنهم؛ حيث ثبت بالاستقراء أن وضع الشرائع إنما كان لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [(٣)].

ولعل هذا يفسر اهتمام الشاطبي بمقاصد الشريعة؛ حيث جعل أول شرط لتحقق الاجتهاد: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، كما أن الشرط الثاني عنده: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه - يقصد المجتهد - فيها؛ أي أنه متعلق بالمقاصد أيضًا [(٤)].

وتظهر لنا خطورة هذا الشرط أو أهميته إذا علمنا أن الجهل بمقاصد الشريعة من أعظم أسباب الخطأ والزلل في الاجتهاد؛ يقول الشاطبي: «فمدار الغلط إنما هو على حرف واحد؛ وهو الجهل بمقاصد الشرع» ويقول أيضًا: «... زلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه» [(٥)].

---

(١) انظر: المصباح المنير، والمعجم الوسيط.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور: ص٢٥١، وراجع تعريفات أخرى في كتاب مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: للدكتور يوسف البدوي: ص ٤٣ وما بعدها، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م، ومقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام للدكتور عمر بن صالح: ص ٨٣ وما بعدها، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م..

(٣) الآية: ١٠٧ الأنبياء.

(٤) راجع: الموافقات: ٤/١٠٦.

(٥) المصدر السابق: ص ١٠٧.

والحق أن الذي يتجرأ على الاجتهاد وهو جاهل بمقاصد الشريعة، ولا يعمل على ربط الأحكام الجزئية بالمقاصد الكلية فإنه يهدم الحقائق ويناقض الأحكام بعضها ببعض [١].

وهذا ما أكده الشيخ ابن عاشور، حين قرر (احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة)؛ وذلك أن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأول: فهم أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي.

النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد فيه بعد أن تعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة المبينة في أصول الفقه.

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يُعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظير يقاس عليه.

النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لم يعرف علل أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها، فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جانب سعة الشريعة، فيسمى هذا النوع بالتعبدي.

فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها [٢].

ومما تقدم يمكن القول: إن العلم بمقاصد الشريعة يعد من أهم الشروط التي لا بد منها للمجتهد، ولا سيما من يبحث في الوقائع المستجدة في حياة الناس، تلك التي تفتقر إلى حكم -كما في النحو الرابع عند ابن عاشور- فإن احتياجه فيه إلى العلم بمقاصد الشرعية ظاهر (وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا) [٣].

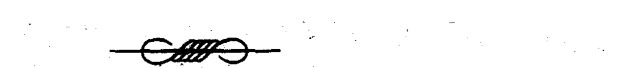
ومهما يكن من أمر فإن الصلة القوية بين أنواع المصالح السابقة (الضرورية، الحاجية، التحسينية) وبين كلام علمائنا الأقدمين والمعاصرين عن المقاصد الشرعية، تسوغ لنا الاكتفاء هنا بهذه اللمحة عن تعريف المقاصد، وأهميتها للمجتهد، وبخاصة في هذا

---

(١) راجع: رسالة تجديد الفقه الإسلامي في العصر الحديث: ١٤٢ ومصادرها.
(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية: ١٨٣، ١٨٤.
(٣) تجديد الفقه الإسلامي في العصر الحديث: ١٤٢.

العصر؛ لمواجهة المستجدات في حياة الناس، والتي لا يوجد لها حكم شرعي بعينها، ولا نظير تقاس عليه.

وسواء كانت مقاصد التشريع عامة أو خاصة، وسواء كانت على ثلاثة أو خمسة أقسام، باعتبار مراتبها وأثرها في حياة الإنسان، وسواء أيضًا كانت المقاصد الضرورية أو الكليات خمسًا أو أكثر، وبصرف النظر عن ترتيبها بحسب أولوية الحفاظ عليها، فإني في نهاية الأمر أؤكد مرة أخرى على أهمية معرفة المقاصد، ووجوب مراعاتها ووضع ضوابط لذلك؛ حتى لا يسرف الناس في تضييق الشريعة وجمودها بدعوى مراعاة المقاصد، في مقابل من يدعون إلى إهمال النصوص وتعطيلها باسم التجديد، وتلك قضية أخرى، ليس هنا مجال التفصيل فيها [1].



(١) ثمة دراسة موسعة لأهمية معرفة المقاصد، وضوابطها، وأثرها في تجديد الفقه في رسالة (تجديد الفقه الإسلامي في العصر الحديث): ٣٦٤ وما بعدها. بالإضافة إلى المصادر السابقة عن مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام، وابن تيمية، والشاطبي، وابن عاشور، وأضيف إليها كتاب (الشاطبي ومقاصد الشريعة): للدكتور حمادي العبيدي: ١١٩ وما بعدها، الطبعة الأولى ١٩٩٢م، نحو تفعيل مقاصد الشريعة: للدكتور جمال الدين عطية: ٢٨ وما بعدها، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

الأصل العاشر دليل الخطاب (مفهوم المخالفة)

المقصود به:

أن يحكم للمسكوت عنه بخلاف المنصوص عليه، أو هو دلالة تخصيص الشئ بالذكر والصفة على نفيه عما عداه، ويسمى - أيضا - بمفهوم المخالفة، وهو ضد القياس الذى يقصد به أن يحكم للمسكوت عنه بحكم المنصوص عليه، إذا تحققت علة حكم الأصل (المنصوص أو المقيس عليه) - منصوصة كانت أو مستنبطة - فى الفرع (المسكوت عنه أو المقيس) [(١)].

أنواعه عند القائلين به:

١- **مفهوم الصفة:** وهو دلالة اللفظ الموصوف بصفة على نقيض حكمه عند انتفاء ذلك الوصف، بشرط أن لا يكون للوصف فائدة غير إثبات نقيض الحكم للمسكوت عنه [(٢)]، كقوله ﷺ: (فى الغنم السائمة زكاة) فمفهومه أن المعلوفة أو غير السائمة لا زكاة فيها، ونحو قوله تعالى: ﴿مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [(٣)] فمفهومه أن الكافرات حرام.

٢- **مفهوم الشرط والجزاء:** وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم إلى غاية على نقيض ذلك الحكم عند عدم الشرط، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [(٤)] فيفيد بمفهومه أن غير الحامل لا نفقة لها.

---

(١) راجع مثلا: الإحكام: لابن حزم ١ / ٤٦، ٧ / ٢، والإحكام للآمدى: ٣ / ٩٩ ومناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى: ٢٨٧، ٥٦٣، ٦٨٤ .

(٢) يخرج الوصف المقصود به المدح أو الذم - كقولك: أعوذ بالله رب العالمين من الشيطان الرجيم - والمقصود به الحث على الامتثال - كقوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ و ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾: ١٨٠، ٢٤١، ٢٣٦ البقرة. وقوله ﷺ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج فإنها تحد عليه أربعة أشهر وعشرا..» أخرجه النسائى وغيره. ويخرج كذلك الوصف المقصود به توكيد العموم - كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ﴾: ٦ هود. والمقصود به التشنيع بحالة واقعة - كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾: ١٣٠ آل عمران - والجرى على عادة غالبة كقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم﴾: ٢٣ النساء - والمقصود به الجواب عن سؤال معين كقوله عليه السلام: «صلاة الليل مثنى مثنى»، متفق عليه. (انظر مثلا: الإحكام للآمدى: ٣ / ١١٠، ١١١، وأصول الخضرى: ١٥٢ وأصول التشريع الإسلامى: ٢٥٠، ٢٥١) .

(٣) من الآية: ٢٥ النساء.

(٤) من الآية: ٦ الطلاق .

٣- مفهوم الغاية: وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم إلى غاية على نقيض ذلك الحكم بعد الغاية، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (١) وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ (٢) وقوله: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (٣) وقوله: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ (٤) وقوله: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (٥).

فمفهوم ذلك كله: عدم قتال أهل الكتاب بعد دفعهم الجزية، وجواز الوطء بعد التطهر، وأنه لا نفقة لهن بعد وضع الحمل، وتحريم المطلقة ثلاثا على زوجها حتى تنكح زوجا غيره، فإن نكحت زوجا غيره حلت له، و تحريم الجماع والأكل والشرب بعد أن يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر.

٤- مفهوم العدد: وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم عند تقييده بعدد على نقيض الحكم فيما عدا العدد، نحو قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ (٦) فمفهومه عدم جواز جلد القاذفين أكثر أو أقل من ذلك. ونحو قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ (٧) وقوله عليه الصلاة والسلام: «في كل أربعين شاة شاة».

٥- مفهوم الحصر: وهو انتفاء المحصور من غير ما حصر فيه، وثبوت نقيضه له، كقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات...» وقوله: «إنما الولاء لمن أعتق» وقوله: «إنما الربا نسيئة...» إلى نظائره وكقولك: لا إله إلا الله. فإن هذه العبارات أو الأحكام تدل على ثبوت الحكم للمنطوق، وعلى نفيه عما عداه.

١- مفهوم الظرف الزماني والمكاني: فالأول مثل قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ (٨) فإنه يفيد أن لا حج في غير هذه الأشهر. ومثال المكاني: ﴿وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ (٩) إذ مفهومه أنه لا اعتكاف في غير المساجد.

٢- مفهوم العلة: ومثاله: أعط السائل لأنه محتاج، فإنه يفيد أنه لا يعطى غير المحتاج.

---

(١) من الآية: ٢٩ التوبة.
(٢) من الآية: ٢٢٢ البقرة.
(٣) من الآية: ٦ الطلاق.
(٤) من الآية: ٢٣٠ البقرة.
(٥) من الآية: ١٨٧ البقرة
(٦) من الآية: ٤ النور.
(٧) من الآية: ٤ المجادلة.
(٨) من الآية: ١٩٧ البقرة.
(٩) من الآية: ١٨٧ البقرة.

٣- مفهوم اللقب: وهو دلالة تعليق الحكم باسم جامد على نفى ذلك الحكم عن غيره، كتخصيص الأشياء الستة فى الذكر بتحريم الربا فى قوله ﷺ: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد» فإن تعلق الحكم بهذه الأصناف الستة يفهم منه أن الربا لا يجرى فى غيرها.

* ويكاد العلماء يجمعون على عدم الاحتجاج، أو الاعتداد بهذا النوع من المفهوم [1]؛ لأن ذكر اللقب -علمًا كان أو وصفًا أو اسم جنس- إنما يكون لتعيين من يسند إليه الحكم، ولا يستفاد منه شيء وراء هذا إلا بدليل. فإذا قلت: جاء زيد. لم يكن هذا القول دليلا على أن كل من عدا زيد لم يأت. كما أنك إذا قلت: محمد رسول الله. لم يدل هذا على أن من عداه ليس برسول، وإلا لزم الكفر لمن لم يؤمن بالمرسلين قبله عليهم جميعا الصلاة والسلام.

* وقد يعترف بعض العلماء بمفهوم اللقب إذا كان وصفا، لما فيه من الإيماء إلى علة الحكم، والحكم ينتفى بانتفاء علته، فمثلا فى قوله عليه الصلاة والسلام: «لىّ الواجد - أى مطل الغنى - ظلم، يحل عرضه وعقوبته» [2] دلالة - بمفهومه - عند بعض القائلين بمفهوم المخالفة - على أن غير الواجد لا يحل اللىّ منه عرضه ولا عقوبته.

* هذا وهناك أنواع أخرى لمفهوم المخالفة تتداخل مع هذه وتتفارق؛ فهناك ما أسموه بمفهوم الاستثناء، وكذلك ما سموه حصر المبتدأ فى الخبر، وهذان النوعان يدخلان مع مفهوم الحصر، وإن كان المعقول - فى هذا النوع الأخير - أن إثبات الحكم للمنطوق ونفيه عن المسكوت عنه كلاهما مستفاد من المنطوق؛ لأن أدوات الحصر موضوعة - لغة - للإثبات، وللنفى معا، وهناك ما سموه مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس، وهذا يدخل مع مفهوم اللقب.



(١) راجع الإحكام للآمدى: ٣ / ١٣٧ وأصول الخضرى: ١٥٨ وأصول التشريع الإسلامى: ٢٤٩ .
(٢) رواه أحمد وأبو داود والنسائى وابن ماجه، وهو بمعنى الحديث المتفق عليه عن أبى هريرة «مطل الغنى ظلم».

آراء العلماء في حجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة [1]:

* انقسم الفقهاء والأصوليون إزاء الاعتداد بدليل الخطاب إلى القسمين؛ قسم قال بأنه حجة ويمثله مالك والشافعي وأحمد وأكثر أصحابهم، وجماعة من المتكلمين ومن أهل العربية. وخالف قسم آخر في الاحتجاج به، ويمثله أبو حنيفة وأصحابه وأهل الظاهر عامة، وجماعة من فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة، وكثير من المعتزلة، ولكل أدلته التي يستند إليها في تدعيم مذهبه كما سيأتي.

* وقد صور لنا ابن حزم ذاك الخلاف القائم بين العلماء حول الاحتجاج بدليل الخطاب أو بمفهوم المخالفة، فقال:

إذا ورد نص من الله تعالى، أو من رسوله ﷺ معلقا بصفة ما، أو بزمان ما، أو بعدد ما فإن ما عدا ذلك قد انقسم الفقهاء إزاءه فريقين:

أ - قالت طائفة: واجب أن يحكم فيه بخلاف الحكم في هذا المنصوص؛ لأن تعليق الحكم بالأحوال المذكورة دليل على أن ما عداها مخالف لها.

ب - وقالت طائفة أخرى: الخطاب إذا ورد كما ذكرنا لم يدل على أن ما عداه بخلافه، بل كان موقوفا على دليله. وقالوا: إن كل خطاب وكل قضية فإنما تعطيك ما فيها، ولا تعطيك حكما في غيرها، لا أن ما عداها موافق لها، ولا أنه مخالف لها لكن ما عداها موقوف على دليله [2].

* على أن القائلين بدليل الخطاب ـ أو بمفهوم المخالفة ـ لم يعتدوا بالمفاهيم السابقة كلها، وإنما جعلوها مراتب من حيث توهم النفي والإثبات:

١- منها ما يفهم منه أن ما عدا التي خوطبنا بها حكمها كحكم هذه التي خوطبنا بها، ومثلوا له بآيات كثيرة من الذكر الحكيم، نذكر منها قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ فغير أف بمنزلة أف.

٢- ومنها ما لا يفهم منه أن ما عدا القضية التي خوطبنا بها حكمها بخلاف هذه التي

---

(١) انظر مثلا ـ في أنواع المفهوم ـ المذكورة ـ وموقف العلماء منه ـ: الإحكام للآمدي: ٣ / ٩٩ ـ ١٢٦ وإرشاد الفحول: ١٧٩، وأصول الخضري: ١٥٢ - ١٦٠ وأصول التشريع الإسلامي: ٢٤٨ ـ ٢٥٣ .

(٢) انظر: أول الجزء السابع من الإحكام .

خوطبنا بها. وقد مثلوا له بقوله ﷺ: «في سائمة الغنم في كل أربعين شاة شاة». قالوا هذا بمنزلة من قال: إذا دخل زيد الدار فأعطه درهما، فيعلم أن هذا شرط فيه، وأنه إن دخل أعطي درهما، وإن لم يدخل لم يعط شيئا.

٣- ومنها ما لا يفهم أن ما عدا القضية التي خوطبنا بها موافق لحكم هذه التي خوطبنا بها ولا مخالف. وقد مثل له المالكيون ـ كما يقول ابن حزم ـ بقوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [1]، قالوا: فدل ذكر الركوب والزينة على أن ما عداهما ممنوع كالأكل ونحوه.

* من أجل هذا الاختلاف في الاحتجاج بدليل الخطاب من جهة، وفي درجات ـ أو مراتب ـ المفاهيم، عند القائلين به ـ وصف ابن حزم القول بدليل الخطاب: بالحيرة والاضطراب والتناقض، لأن القائلين به مرة حكموا لغير المنصوص بأن المنصوص يدل على أن حكمه ليس كحكمه. ومرة حكموا بأن المنصوص يدل على أن حكمه ليس كحكمه. ثم يقول: فليت شعري! كيف يمكن أن يكون خطابان يردان بالحكم في اسمين فيفهم من أحدهما أن غير الذي ذكر مثل الذي ذكر، ويفهم من الآخر أن غير الذي ذكر بخلاف الذي ذكر؟ وهذا ضد ما فهم من الأول. وأما أكياسهم فإنهم سموا القسم الأول قياسا، وسموا الثاني دليل الخطاب. فقد رأوا إذ فرقوا بين معنى واحد باسمين أنهم قد سلموا بذلك من التناقض. وإنه ليتساءل: ما الفرق بينكم إذ قالت طائفة منكم: إن ذكر السائمة يدل على أن غير السائمة بخلاف السائمة. وقالت طائفة أخرى منكم: بل ما دل ذكر السائمة إلا على: أن غير السائمة موافق لحكم السائمة؟ ثم ما الفرق بينكم وبين من عكس عليكم قولكم إن قول الله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [2]. أن ذكر القنطار يدل على أن ما عدا القنطار مثل القنطار، فقال: بل ما يدل ذكر القنطار إلا على أن ما عدا القنطار بخلاف القنطار؟ [3]!

---

(١) من الآية: ٨ النحل وانظر: الإحكام: ٧ / ٣ وأرى أن المثال الذي ذكره ابن حزم ـ ونسبه إلى المالكية (استدلالا، واستنتاجا) ـ لا يدل على هذه الرتبة من دلالة المفهوم. وإنما الذي يدل عليها قولنا ـ مثلا ـ (زيد عالم) فإنه لا يدل على نفي العلم عن غير زيد، ولا على إثباته للغير. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ فإن ذكر القنطار لا يدل على أن ما عداه مثله، ولا بخلافه. اهـ.

(٢) من الآية: ٧٥ آل عمران.

(٣) راجع الإحكام: ٧ / ٣، ٤.

أدلة القائلين بحجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة، والاعتراضات عليها:

* احتج القائلون بدليل الخطاب بأدلة كثيرة، أهمها ما يأتى:

أولا: تقييد الحكم بقيد من القيود السابقة لا بد له من فائدة. فلو استوت ـ السائمة والمعلوفة فى وجوب الزكاة بعد الحديث: «فى الغنم السائمة زكاة» ولو استوى العمد والخطأ فى وجوب الكفارة بعد قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ (١) فلم خصص البعض بالذكر مع عموم الحكم، ومع أن الحاجة إلى البيان تعم القسمين؟ فإن لم يكن للتخصيص فائدة لصار الكلام لغوا، وهو ما يجب أن تنزه الشارع الحكيم عنه.

* وقد أجيب عن ذلك بأنه عكس لما يلزم؛ إذ الواجب أن يفهم وضع اللفظ أولا، ثم ترتب الفائدة عليه، أما أن يكون الوضع تبعا للفائدة فلا.

* وحتى لو سُلِّم بذلك، وبأن لا بد من فائدة للتخصيص، فلا نسلم بحصر الفائدة فى الاختصاص بالحكم، ونفى الحكم المعلق بها عند عدمها؛ ذلك أن البواعث كثيرة، واختصاص المذكور بالحكم أحدها، فمن الممكن وجود فائدة أخرى دعت إلى التخصيص بالذكر كعموم وقوع المذكور، أو كسؤال سائل عنه، أو كحدوث واقعة وقعت كذلك (٢).

وقد تكون الفائدة فى الانقياد لمعنى اللفظة، والحكم بموجبها، والأجر الجزيل فى الإقرار بأنها من عند الله عز وجل، وأن لا نسأل لأى شيء قيل هذا؟ وأن لا نقول: لِمَ لَمْ يقل تعالى كذا؟ وأن لا نتعدى حدود ما أمرنا الله به فنضيف إلى ما ذكر ما لم يذكره، أو نحكم فيما لم يسم من أجل ما سمى بخلاف أو وفاق (٣).

---

(١) من الآية: ٩٥ المائدة.

(٢) ولكل هذه الاحتمالات فقد اشترط القائلون بدليل الخطاب أو بمفهوم المخالفة: أن لا يخرج مخرج الغالب، وأن لا يجيب على سؤال معين، وأن لا يقصد الشارع تهويل الحكم وتفخيم أمره، وأن لا يكون المنطوق محل إشكال فى الحكم فيزال بالتنصيص عليه ـ كما فى النص على قتل الخطأ فى الكفارة ـ وأن لا يكون الشارع ذكر حدا محصورا للقياس عليه لا للمخالفة بينه وبين غيره. (انظر هذه الشروط وأمثلة عليها فى: مناهج التشريع الإسلامى.. هامش ص ٢٨٧ ومراجعه).

(٣) راجع: الإحكام للآمدى: ٣ / ١١٠ ـ ١١٢ وأصول الخضرى: ١٥٥، ١٥٦ وأصول التشريع الإسلامى: ص ٢٥٣.

* إذًا فدعوى الخلو عن الفائدة، وربط الفائدة بالاختصاص بالحكم، وانتفاء هذا الحكم في محل السكوت بدليل الخطاب ـ دعوى باطلة، وإنما يأخذ المسكوت عنه حكمه من دليل آخر إن وجد، وإلا فهو على الاستصحاب.

ثانيا: استدلوا بما رواه قتادة: أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ (١) قال النبي ﷺ: «قد خيرني ربي فوالله لأزيدن على السبعين». قالوا فإن هذا يدل على أن حكم ما عدا السبعين بخلاف السبعين؛ أي يغفر الله لهم به.

* وهذا الدليل معارض ـ أيضا ـ بأنه من باب الآحاد، وما كان كذلك لا يكون حجة في مثل هذه القاعدة اللغوية. يقول الإمام الغزالي: (والأظهر أنه غير صحيح؛ لأنه عليه السلام أعرف الخلق بمعاني الكلام، وذكر السبعين جرى مبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران) (٢). وإن سلمنا أنه صحيح، وأنه حجة لكن يمتنع التمسك به لوجهين:

الأول: ليس فيه ما يدل على أنه ﷺ فهم وقوع المغفرة لهم بالزيادة على السبعين، بل ربما كان احتمال استمالة قلوب الأحياء منهم ترغيبا لهم في الدين أولى من فهمه وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين في الاستغفار من الآية، لما فيه من دفع التعارض بين هذه الأدلة وبين قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ (٣).

الثاني: أنه ـ بناء على مفهوم دليل الخطاب ـ لو دل اختصاص السبعين بنفي المغفرة قطعا على نقيضه في محل السكوت، لكان دالا على وقوع المغفرة بعد السبعين، وذلك إما أن يكون قطعا أو ظنا؛ والأول خلاف الإجماع وخلاف ما ذكرناه من الآية الدالة على امتناع المغفرة بعد السبعين آية سورة (المنافقون) المذكورة. والثاني: ليس نقيضا لنفي المغفرة قطعا بل هو مقابل والمقابل أعم من النقيض، فلا يكون ذلك من باب دليل الخطاب (٤).

* وهذا ما أكده أيضا ابن حزم، إذ خطأ الاستدلال بالرواية السابقة ـ على أن ما عدا

---

(١) من الآية: ٨٠ التوبة.
(٢) نقلا عن أصول الخضري: ص ١٥٤.
(٣) جزء من الآية: ٦ المنافقون.
(٤) الإحكام للآمدي: ٣ / ١٠٥، ١٠٦ (بتصرف يسير).

السبعين يغفر لهم - وبنى خطأه على أن الرسول ﷺ لم يقطع بذلك، وإلا لكان حقا. وأنه لما يأس من المغفرة لهم (لمن مات من المنافقين) بالسبعين رجا بالزيادة.

* وأضاف قائلا: وقد جاء نص الحديث هكذا كما قلنا من إخباره عليه السلام أنه مخير في ذلك فأخذ بظاهر اللفظ. فعن نافع عن ابن عمرو: أن رسول الله ﷺ قال - حين اعترضه عمر في الصلاة على عبد الله بن أبيّ: «إنما خيرني الله، فقال: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ وسأزيد على السبعين» فأخذ عليه السلام بظاهر اللفظ في التخيير، وبالأصل المتقدم في إباحة الاستغفار، حتى نهى عن ذلك جملة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ (١).

ثالثا: احتجوا كذلك بما روى أن يعلى بن أمية قال لعمر بن الخطاب: ما بالنا نقصر وقد أمنا، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ (٢). ووجه الاحتجاج به: أنه فهم من تخصيص القصر بحالة الخوف عدم القصر عند عدم الخوف، ولم ينكر عليه عمر، بل قال: لقد عجبت مما عجبت منه، فسألت النبي ﷺ عن ذلك، فقال لي: «هي صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته»، ويعلى بن أمية وعمر من فصحاء العرب، وقد فهما ذلك والنبي ﷺ أقرهما عليه.

* وقد نوقش ذلك الحديث بأنه من خبر الواحد، ويحتمل أنهما بنيا عدم القصر على استصحاب الحال في حالة الأمن، لا على دليل الخطاب، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر، بل البناء على الاستصحاب أولى، دفعا للتعارض بين الدليل المجوز للقصر حالة الأمن، والدليل النافي له، ذلك أن الأصل الإتمام، ثم جاء النص بالقصر في حال السفر مع الخوف، فكان الإتمام واجبا عند عدم الخوف، لكن رسول الله ﷺ أخبر أن حال السفر فقط مستثناة من إيجاب الإتمام، وإن لم يكن هنالك خوف، فكان هذا نصا زائدا في استثناء حال السفر مع الأمن. وإذا فلا حجة لهم في هذا الحديث (٣).

رابعا: احتجوا بما نقل عن جماعة من أهل الفقه واللغة، أنهم قالوا بدليل

---

(١) راجع الإحكام: لابن حزم ٧ / ٦ - ٨ والآية: ٨٤ التوبة.
(٢) الآية: ١٠١ النساء.
(٣) راجع الإحكام: ٧ / ١٦ وأيضا: الإحكام للآمدي: ٣ / ١٠٧، ١٢٩ وأصول الخضري: ١٥٥.

الخطاب، كالإمام الشافعي - في حديث الزكاة في سائمة الغنم - وأبي عبيد القاسم بن سلام - في حديث: «لي الواجد يحل عرضه وعقوبته»؛ إذ قال: إنه أراد به أن من ليس بواجد لا يحل عرضه وعقوبته... ولكن هذه كلها من قبيل أخبار الآحاد التي لا تفيد اليقين، وغايتها أن تكون مذاهب - أو آراء - لأصحابها، ولا حجة فيها خصوصا مع وجود المخالف لها؛ فقد أشرت - في الدليل الأول - إلى الاعتراضات الموجهة إلى الاستدلال بحديث السوم على دليل الخطاب. وأما ما روي عن أبي عبيد فيعارضه مذهب الأخفش - وهو من أهل اللغة، ولم يقل بدليل الخطاب - على ما نقل عنه، ثم إن قول أبي عبيد ليس عملا بدليل الخطاب - أو بمفهوم المخالفة - بل هو إبقاء للمسكوت عنه على الأصل فيه [1].



---

(١) راجع في ذلك: أصول التشريع الإسلامي: ٢٥٣ والفكر الفقهي لابن حزم الظاهري: ٣٩٩ ومصادرها.

حجج من نفى القول بدليل الخطاب

* بعد أن عرضت لأهم الحجج التى اعتمد عليها القائلون بدليل الخطاب، والاعتراضات عليها، كان لا بد من ذكر أهم الحجج أيضا، التى عول عليها القائلون بإبطاله فيما يأتى:

١- قولهم بدليل الخطاب يناقض قولهم بالقياس؛ وذلك لأن القول بدليل الخطاب يعنى أن حكم المسكوت عنه بخلاف المذكور، أما القول بالقياس فمعناه - عندهم - أن يكون المسكوت عنه في حكم المذكور قياسا عليه. فهذه مذاهب يبطل بعضها بعضا؛ ولذا يقال لهم: إن كنتم إنما قضيتم بأن المسكوت عنه بخلاف المذكور، فليس قولكم بأولى بالقبول من قول من قال: بل ما المسكوت عنه إلا في حكم المذكور قياسا عليه، وكلا القولين دعوى مجردة بلا دليل وحكم بغير نص كما يقول ابن حزم.

٢- لو كان قولهم حقا إن الشيء إذا علق بصفة ما دل على أن ما عداه بخلافه -: لكان قول القائل محمد رسول الله يوجب أن لا يكون غيره رسول الله، ويلزمهم - إذ قالوا بما ذكرنا؛ أى بدليل الخطاب - أن يبيحوا قتل الأولاد لغير الإملاق؛ لأن الله تعالى إنما قال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [١].

٣- ثم إن النبي ﷺ إذا سئل عن شيء فأجاب، فإن ذلك الجواب محمول على عموم لفظه، لا على ما سئل عنه؛ لأنه عليه السلام إنما بُعث معلما ومخبرًا أيضا عما لم يسأل عنه، ولأنه عليه السلام قد أمر بالبيان، فلفظه كله - جوابا كان أو غير جواب - محمول على عمومه، فإن لم يعط الجواب عموما غير ما سئل عنه لم يحمل على ما سواه حينئذ، كما أفتى عليه السلام الواطئ في رمضان بالكفارة، فوجب ألا يحمل على غير الواطئ؛ لأنه ليس في لفظه عليه السلام ما يوجب مشاركة غير الواطئ للواطئ في ذلك، وكذلك أمره عليه السلام لمن أساء الصلاة أو صلى خلف الصفوف منفردًا بالإعادة: - أمر لمن فعل مثل ذلك الفعل، وحكم في ذلك الفعل متى وجد... وليس لكل لفظ إلا مقتضاه ومفهومه فقط [٢].

٤- ويقال لهم: أرأيتم قول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ

(١) من الآية: ٣١ الإسراء.

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم: ٧/ ٤٠، ٤١.

أَحْسَنُ﴾ [١] أفيه إباحة أن يقرب مال من ليس يتيما بغير التى هى أحسن؟ فإن قالوا: لا، ما فيه إباحة لذلك، تركوا قولهم: إن ذكر السائمة دليل على أن غير السائمة بخلاف السائمة، ولا فرق بين ذكره عليه السلام السائمة في موضع والغنم في جملة في موضع آخر، وبين قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [٢] في مكان، ثم قال في آخر: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [٣]، وكذلك لا فرق بين من قال: إن الحديث الذى فيه ذكر السائمة بيان للحديث الذى فيه الغنم جملة، وبين من قال: إن ذكر مال اليتيم في الآية بيان للأحوال المحرمة، ويعلم أن المراد بها مال اليتيم خاصة. ويقال لهم: أترون قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾ [٤]. مبيحا للظلم في سائر الأشهر غير الحرم؟ أو ترون قوله تعالى: ﴿الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [٥]. مانعا من أن يكون الملك في غير يومئذ لله؟. وهل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [٦]. مبيحا للبغاء إن لم يردن تحصنا؟.. ومثل هذا كثير في القرآن، وفى السنة مما يبطل تمسكهم بالقول بدليل الخطاب؛ لأنه لو كان تعليق الحكم على الصفة موجبا لنفيه عند عدمها، لما كان ثابتا عند عدمها، لما يلزمه من مخالفة الدليل، وهو على خلاف الأصل، لكنه ثابت مع عدمها. كما تبين من الأمثلة السابقة. فبطل بذلك قولهم: إن الخطاب إذا ورد بصفة ما، وفي اسم ما، أو في زمَن ما، فإن ما عداه بخلاف [٧].

٥- وثمة أدلة أخرى أورد الآمدى منها عشرة. في كتابه (الإحكام). وساق الاعتراضات على كل منها [٨]. ولا يهمنا التعرض لهذه الأدلة والمناقشات التى دارت حولها، بقدر ما يهمنا بيان أقوال العلماء في هذه المسألة الفقهية الأصولية اللغوية، إن جاز لنا هذه الإطلاقات عليها.

وإذا كنت قد أشرت إلى وجود فريقين متقابلين في الاحتجاج بدليل الخطاب أو مفهوم المخالفة نفيا وإثباتا، فإننى أضيف إليهما قولا ثالثا يمثله فكر ابن حزم الفقهى، الذى

---

(١) من الآية: ١٥٢ الأنعام.
(٢) من الآية: ١٨٨ البقرة.
(٣) من الآية: ١٥٢ الأنعام.
(٤) من الآية: ٣٦ التوبة.
(٥) من الآية: ٥٦ الحج.
(٦) من الآية: ٣٣ النور.
(٧) انظر الإحكام: ٧ / ٤٢ - ٤٤ والإحكام للآمدى: ٣ / ١٢٤، ١٢٥.
(٨) انظر: الإحكام للآمدى: ٣ / ١١٥ - ١٢٦، وأصول الخضرى ص ١٥٦، ١٥٧.

يذهب إلى إبطال القول به، لكن ليس بمعنى أن يكون غير المذكور بخلاف المذكور، ولا أن غير المذكور موافق للمذكور. فكلا الأمرين خطأ فاحش. كما هي نص عبارته. ويوضح ذلك بقوله: (لكنا نقول: إن الخطاب لا يفهم منه إلا ما اقتضى لفظه فقط، وإن لكل قضية حكم اسمها فقط، وما عداها فغير محكوم له، لا بوفاقها، ولا بخلافها، لكنا نطلب دليل ما عداها من نص وارد باسمه، وحكم مسموع فيه، أو من إجماع ولا بد من أحدهما) [1].

أثر الخلاف في القول بدليل الخطاب ونفيه

*** يظهر أثر هذا الخلاف في مسائل فقهية كثيرة، نذكر منها:**

١- قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [2] فالذين يحتجون بدليل الخطاب أو بمفهوم المخالفة قالوا: إن غير الحامل بخلاف الحامل. وقال ابن حزم: هذا خطأ؛ لأن المطلقة لا تخلو من أن يكون طلاقها رجعيًا، أو غير رجعي، فإن كان رجعيا فلها النفقة إن كانت ممسوسة، كانت حاملا أو غير حامل باتفاق الجميع. وإن كان غير رجعي فلا نفقة لها بنص السنة [3] سواء أكانت حاملا أو غير حامل. وإنما جاء النص المذكور (آية الطلاق) في الطلاق الرجعي، وبنص الآيات في قوله تعالى في الآية التي ابتدأ فيها في هذه السورة بتعليم الطلاق، ثم عطف سائر الآيات عليها: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾. وهذا لا يكون إلا في رجعي، وأمسك تعالى عن ذكر غير الحوامل في هذه السورة، فبينت السنة أن التي هي موطوءة وليست حاملا بمنزلة الحامل ولا فرق.

ولا يحل لأحد أن يقول: لم سكت عن ذكر غير الحامل ههنا؟ فإن قال ذلك مقدم،

---

(١) الإحكام: ٧ / ٤٤. (٢) من الآية: ٦ الطلاق.

(٣) فيما رواه مالك ومسلم وأحمد وأبو داود من عدة طرق عن فاطمة بنت قيس أن زوجها طلقها ثلاثا، فلم يجعل لها النبي ﷺ سكنى ولا نفقة. وابن حزم لا يفرق في نفقة البائنة - أو المبتوتة - وسكناها بين الحامل وغير الحامل أثناء العدة.

هذا ونفقة المبتوتة - إذا لم تكن حاملا - موضع خلاف بين الفقهاء منذ عصر الصحابة - رضوان الله عليهم جميعا. فقد رأى عمر وابن مسعود والحنفية أن لها السكنى والنفقة. ورأى مالك والشافعي أن لها السكنى ولا نفقة لها. ورأى أحمد والظاهرية وأبو ثور وإسحاق بن راهويه وغيرهم أنه لا سكنى لها ولا نفقة. (انظر هذا الاختلاف وأسبابه وأقوال الأئمة في خبر فاطمة بنت قيس، ومعارضة ظاهر الكتاب له - من وجهة نظر بعضهم - في أحكام القرآن للجصاص: ٣ / ٥٦٦ والمحلى: ١٠ / ٢٨٢ - ٣٠٣ ونيل الأوطار للشوكاني: ٦ / ٢٣٦ وما بعدها).

قيل له: سكت عن ذلك كما سكت فيها عن ذكر الخلع وعن ذكر المتوفى عنها زوجها وعن الفسخ وغير ذلك. فإن قالوا: قد ذكر الله تعالى ذلك في آيات أخر. قيل: وكذلك أيضا قد ذكر وجوب النفقة لغير الحامل بسنة نبيه ﷺ. ومن أراد أن يجد جميع الأحكام كلها في آية واحدة فهو عديم عقل متعلل في إفساد الشريعة (١).

٢- قوله تعالى - في توريث بنات المتوفى -: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾ (٢) مع قول الرسول ﷺ لأخي سعد بن الربيع: «أعط ابنتي سعد الثلثين وزوجه الثمن وما بقي فهو لك» فعلى مذهب القائلين بدليل الخطاب يوجد تعارض بين مفهوم الآية ومنطوق الحديث الذى ورث البنتين الثلثين، ومنشأ هذا التعارض أن المسلمين مجمعون على أن البنات إذا انفردن - أي لم يكن معهن معصب - فالواحدة لها النصف، والثلاث فما فوق لهن الثلثان بنص آية المواريث، أما الاثنتان فحكمهما مسكوت عنه، فهل يلحق بحكم الثلاث أو بحكم الواحدة؟ والأظهر من باب دليل الخطاب أنهما لاحقان بحكم الواحدة. وقد روى عن ابن عباس أنه ليس لهما إلا النصف كما للواحدة (٣). وقيل المشهور عنه مثل قول الجمهور، وأنه رجع عن قوله السابق (٤). أما على مذهب الحنفية والظاهرية وغيرهم ممن لا يحتج بدليل الخطاب، أو بمفهوم المخالفة فلا تعارض؛ إذ إن الحديث بين حكم واقعة مسكوت عنها في آية توريث البنات، ولا شيء في الإسلام يمنع من هذا، بل لقد حدث مثله.

٣- هذا بالإضافة إلى ما سبق ذكره من اختلاف أفهام الفقهاء حول قصر الصلاة، وزكاة السائمة وغير ذلك.

ما نطمئن إليه في هذا الباب:

* الذى يترجح لى من المقابلة بين أدلة من يحتجون بدليل الخطاب، والمبطلين الاحتجاج به - أن عدم الاحتجاج به - على إثبات الحكم للمنطوق به، ونفيه عن المسكوت عنه، أو على أن يحكم للمسكوت عنه بخلاف المنصوص عليه، هو المذهب المختار. وأوافق ابن حزم فيما ذهب إليه وقرره من أن كل خطاب لم يفهم منه إلا ما اقتضى لفظه

---

(١) الإحكام: ٧ / ٥. (٢) من الآية: ١١ النساء.
(٣) انظر: المحلى ٩. ٢٥٥ وبداية المجتهد: ٢ / ٣٤٠.
(٤) راجع: المصدر الأخير: نفس الموضع، وموسوعة الفقه الإسلامي: ٤ / ٣٠٣.

فقط، وأن كل قضية تعطيك ما فيها، ولا تعطيك حكما في غيرها، وأما ما عداها فهو موقوف على دليله [١].

ومبعث ترجيحى لهذا المذهب، واطمئناني له عدة اعتبارات - تضاف إلى الأدلة القوية التى استدل بها أصحابه، وإمكانية ردهم بموضوعية وإقناع - أدلة من يحتجون به.

* أول هذه الاعتبارات: أنه ليس مطردا في الأساليب العربية أن تقييد الحكم بوصف أو شرط أو تحديده بغاية أو عدد . . . دليل على إثبات الحكم حيث يوجد القيد، وعلى نفيه حيث ينتفى، فكثيرا ما ترد العبارة مقيدة، ويتردد السامع في فهم حكم ما انتفى فيه القيد، فيسأل المتكلم عنه، ولا يستنكر عليه السؤال، فحسن الاستفهام بعض التخصيص - بواحد من القيود الأربعة السابقة مثلا وهى: الوصف، الشرط، الغاية، العدد - يدل على أن الحكم حيث ينتفى القيد غير مفهوم من اللفظ. وحتى لو كان مفهوما من اللفظ، وكان السؤال لمجرد التوضيح - كما اعترض بعض القائلين بدليل الخطاب - فيكفى أن دلالة اللفظ في مثل هذه الحالة غير مقطوع بها، فلا يكون النص الشرعى - حينئذ - حجة على من سمعه؛ لأن النصوص الشرعية يجب الاحتياط في الاحتجاج بها، ولا تكون حجة بمجرد الاحتمال.

* الاعتبار الثاني: أن كثيرًا من النصوص الشرعية التى دلت على أحكام وقيدت بقيود، لم ينتف حكمها حيث انتفى القيد، بل ثبت حكم النص للواقعة التى فيها القيد، وللواقعة التى انتفى عنها، فقتل الأولاد محرم عند خشية الإملاق، وعند عدم خشية الإملاق، مع أن النص ورد بالنهى عند الخشية فقط. والصلاة في السفر تقصر إن خاف المصلون فتنة الذين كفروا، وإن لم يخافوا - فالقصر رخصة، وصدقة تصدق الله بها علينا - مع أن النص شرط القصر بالخوف ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾. وكذلك الظلم منهى عنه مطلقا فى الأشهر الحرام وفى غيرها مع أنه مقيد فى آية ﴿عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [٢] بالأشهر الحرم فقط. وأيضا البغاء منهى عنه باتفاق سواء أردن تحصنا أو لم يردن، مع أن النهى عن إكراههن عليه مشروط - في آية النور [٣] - بإرادتهن التحصن . . . وأمثال هذا كثير.

* الثالث: أن كثيرا من النصوص - بعد أن ذكرت الحكم المقيد - نصت على مفهوم

---

(١) وراجع أيضا: إرشاد الفحول: ٣٨٢ .
(٢) ،(٣) الآية: ٣٦ التوبة - الآية: ٣٣ .

المخالفة له مثل قوله: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾. . ودلالة ذلك ـ فيما أرى ـ أمران:

١- أن فهم النص الشرعي يوجب أن لا يحتج به على نفي الحكم إذا انتفى القيد، فليس القيد لفائدة التخصيص بالحكم فقط، وإنما قد تكون له فوائد أخرى غير ذلك، كأن يكون لمطلق التوكيد، أو لتأكيد العموم لرفع ظن من ظن أن الكلام ليس على عمومه، أو للمدح أو الذم، أو لتفخيم الأمر والحث على الامتثال له، أو لإفادة الكثرة المطلقة، أو جريا على عادة غالبة، أو لكونه جوابا عن سؤال خاص، أو بيانا لحكم حادثة وقعت. . . أو نحو ذلك [١].

٢- أن دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة ـ وهما بمعنى واحد كما بيّنا ـ غير مفهوم قطعا من دلالة اللفظ وإلا ما ذكره الله عز وجل ثانيا.

* الاعتبار الرابع: أن هؤلاء القائلين بدليل الخطاب أو بمفهوم المخالفة لا يحتجون بكل أنواع المفاهيم، وليست هذه المفاهيم كلها سواء، وإنما هي متفاوتة في القوة والضعف، أو من حيث مراتب توهم النفي من الإثبات [٢]. وقد وضحت هذه النقطة في صدر كلامي عن دليل الخطاب، وأنواعه عند القائلين به.

* وأخيرًا: يمكن أن أقرر- بإجمال- أن القول بدليل الخطاب منشؤه الجهل بمعرفة الباعث على التخصيص بالذكر، أو الجهل بالحكمة من تخصيص محل النطق بالذكر دون غيره، وإن جاز القول بدليل الخطاب والاعتداد به في أقوال الناس وعبارات المؤلفين ومصطلحات الفقهاء، والعقود والمعاملات بين الناس، وكان نصه حجة على الحكمين [٣]، فإنه لا يجوز القول به في النصوص الشرعية التي يجب الاحتياط فيها، والبحث عن حكم في المسكوت عنه بأي دليل آخر من الأدلة الشرعية التي منها الإباحة الأصلية.

---

(١) انظر: الإحكام لابن حزم: ٧ / ٣٩ وأصول التشريع الإسلامي: ٢٥٠، ٢٥١ وعلم أصول الفقه للأستاذ عبد الوهاب خلاف: ص ١٥٩ .

(٢) راجع: المستصفى: ٢ / ٤٢ والإحكام للآمدي: ٣ / ١٠٢ وما بعدها وأصول الفقه للخضري: ص ١٥٨، ١٥٩ .

(٣) انظر: علم أصول الفقه: ص ١٥٦ ورسالة الفكر الفقهي لابن حزم الظاهري: ٤٠٢ ـ ٤٠٥ .

الأصل الحادى عشر: سد الذرائع

الذرائع: (جمع ذريعة) والذريعة في اللغة: الوسيلة إلى الشيء. وأصلها عند العرب ما تألفه الناقة الشاردة من الحيوان لتنضبط به [١].

وقد انتقل هذا المعنى اللغوى إلى المعنى الاصطلاحى ـ بصورته الواسعة ـ ذلك أنه (لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضى إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها؛ فوسائل المحرمات والمعاصى في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطها بها. ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهى مقصودة قصد الوسائل) [٢].

غير أن الفقهاء لما أسندوا لفظة (سد) إلى كلمة (الذرائع) صار لمصطلح (سد الذرائع) مفهوم محدد ـ في عرفهم ـ يضيق عن ذاك المعنى الواسع، وهذا المفهوم هو: منع الوسائل- قولا، أو فعلا ـ التى تفضى إلى محرم.

فليست هى المقصودة في نفسها، وإنما المقصود ما توصل إليه؛ لأن الطريقة أو الوسيلة تكون ـ في ذاتها ـ جائزة، ولكنها توصل إلى ما لا يجوز.

يقول ابن تيمية: (والذريعة ما كان وسيلة أو طريقا إلى شيء، لكنها صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن لها مفسدة. ولهذا قيل: الذريعة الفعل الذى ظاهره مباح، وهو وسيلة إلى فعل محرم) [٣].
ويضيف ابن القيم ـ تلميذ ابن تيمية رحمهما الله تعالى ـ إلى ذلك، قوله: (من تأمل مصادرها (يعنى الشريعة) ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرمها ونهى عنها) [٤] وقال ـ في موضع آخر ـ: (وباب سد الذرائع أحد أرباع التكاليف، فإنه أمر ونهى، والأمر نوعان (أحدهما) مقصود لنفسه. (والثانى) وسيلة إلى المقصود. والنهى نوعان (أحدهما) ما يكون المنهى عنه مفسدة في نفسه. (والثانى) ما يكون وسيلة إلى المفسدة. فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين) [٥].

(١) لسان العرب: مادة (ذرع). (٢) أعلام الموقعين: ٣ / ١١٩ .
(٣) الفتاوى الكبرى: ٣ / ٢٥٦ طبعة دار الكتب الحديثة.
(٤)، (٥) أعلام الموقعين: ٣ / ١٢٠، ١٣٠ .

فالمقصود بسد الذرائع - إذا - منعها على المكلف حتى لا يتوصل بسببها إلى المحرم، أو إغلاق المسالك التى قد يتخذها المتذرع وسيلة إلى فعل الحرام، وهو أصل جليل في مغزاه، محكم في معناه، وأمر ينبغى التفطن له، وعدم الإهمال فيه. يقول الشاطبى: (والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم والتحرز مما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة. فإذا كان هذا معلوما على الجملة والتفصيل فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها راجع إلى ما هو مكمل إما لضرورى أوحاجى أو تحسينى) [١].

وعلى ضوء ما سبق يمكن أن أقرر حقيقتين هامتين:

الأولى: أن سد الذرائع المفضية إلى المحرم أصل من أصول الشريعة، وإذا كان المالكية - وكذا الحنابلة - قد حكموه في أكثر أبواب الفقه، وتوسعوا في تطبيقه حتى نسب إليهم، فالحق أن غيرهم لا يخالفهم في أصل القاعدة، وإن خالفهم في تطبيقها على بعض الفروع. يقول القرطبى: (سد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه، وخالفه أكثر الناس تأصيلا، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلا) [٢] ويقول القرافى: (لم ينفرد مالك بالقول بسد الذرائع، بل كل أحد يقول به، ولا خصوصية للمالكية إلا من حيث زيادتهم فيها) [٣] وقد نقل الشاطبى عن ابن العربى قوله - حين أخذ في تقرير هذه المسألة -: (اختلف الناس بزعمهم فيها، وهى متفق عليها بين العلماء) ثم قرر الشاطبى: أن من أسقط حكم الذرائع فإنه اعتبر المآل أيضا، كما أنه اعتبرها في بعض جزئياتها الخاصة التى ورد النص فيها، وانتهى إلى أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر [٤].

ولعله يعنى الخلاف في تحقيق المناط، وربما كان الخلاف في القصد وجودا وعدما. هذا وقد أكد الشاطبى قوله السابق - في مكان آخر - حيث قال: وهو - يقصد باب سد الذرائع - أصل متفق عليه في الجملة. وإن اختلف العلماء في تفاصيله، فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة؛ لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا﴾ وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ وشبه ذلك. والشواهد فيه كثيرة [٥].

---

(١) الموافقات: ٢ / ٢٥٣. (٢) تفسير القرطبى: ٧ / ٦١.
(٣) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد: ص ٤٥٢ (ومراجعه) وأصول التشريع الإسلامى: ٢٨٣.
(٤) راجع الموافقات: ٤ / ١١٢ - ١٢٤.
(٥) المرجع السابق: ٣ / ١٢٦، ١٨٨ والآيتان: ١٠٤ البقرة، ١٠٨ الأنعام.

الحقيقة الثانية: أن ما يؤدي إلى واجب أو مباح لا يعتبر ذريعة يجب سدها. أما الوسائل التي تفضي إلى حرام فهي حرام، بل ولا تعتبر ذرائع وإنما هي من الحيل المنهي عنها إذا توفر ولعل تقسيمات العلماء للذرائع تؤكد ما قلته ـ من أنه ليست كل الذرائع واجب سدها، أو دفعها ـ علىٰ اختلافهم في الاعتبارات التي بنى كل منهم عليها تقسيمه لها، ونوضح ذلك فيما يلي:

أقسام الذرائع:

من العلماء من قسمها باعتبار الحكم ورأي العلماء فيها، فالقرافي (ت ٦٨٤ هـ) ثم الشاطبي يقسمانها إلى ثلاثة أقسام:

١- ما يسد باتفاق؛ كَسَبِّ الأصنام فإنه ذريعة إلى سب الله تعالى، وحفر الآبار في طريق المسلمين.

٢- ما لا يسد باتفاق كزراعة العنب فإنها لا تمنع خشية الخمر، والتجاور في البيوت خشية الزنا.

٣- ما هو مختلف فيه كبيوع الآجال أو بيع العينة [1]، والنظر إلى المرأة والحديث معها.

* ومن العلماء من بنى تقسيمه للذرائع بحسب إفضائها إلى المفسدة، وجعل الحكم تابعا للمصلحة أو المفسدة أو رجحان إحداهما على الأخرى. ومن هؤلاء ابن تيمية وابن القيم اللذان قسما الذرائع ـ على هذا الاعتبار ـ إلى أربعة أقسام [2]:

١- وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة وليس لها ظاهر غيرها كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، والزنا المفضي إلى اختلاط الأنساب وفساد الفراش.

وفي رأيي أن هذا القسم ليس من باب الذرائع، ولا ينطبق عليه تعريف الذرائع التي

(١) وهي أن يبيع إنسان إلى آخر سلعة بعشرة إلى أجل بعقد، ثم يشتريها البائع من المشتري بخمسة نقدا بعقد آخر، فالعقدان كل منهما مقصود في نفسه، والبيع والشراء ـ حالا ومؤجلا ـ مباح، لكن صار مآل هذا العمل بيع خمسة نقدا بعشرة إلى أجل؛ فالذي نظر إلى المآل قال: إن السلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل، وإنما هي نوع من التحليل، وهذا لا يجوز. ومن قال: إن كلًّا منهما بيع يحقق مصلحة منفردة عن الآخر، فكل عقد منهما له مآله، فلا مانع عنده على هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المآل الممنوع. (انظر مثلا: الموافقات: ١/ ١٧٠، ٢/ ٢٧٢، ٤/ ١١٣، وأعلام الموقعين: ٣/ ١٤٥ـ١٤٩، ٢٨١ وأصول التشريع الإسلامي: ص ٢٨٥ .

(٢) انظر: أعلام الموقعين: ٣/ ١٢٠، ١٢١ .

يجب سدها؛ لأن المراد بها ما كان ظاهره مباحا ولكنه يوصل إلى محرم. وما ذكر هنا موضوع للمفسدة بأصله، وقد حكم الله عليه بالتحريم مطلقا؛ أى من غير قيد ولا ترتيب على سبب أو وسيلة.

٢- وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوسل إلى المفسدة كمن يعقد النكاح قاصدا به التحليل، أو يعقد البيع قاصدا به الربا، وأمثال ذلك.

وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوسل إلى المفسدة لكنها مفضية إليها غالبا، ومفسدتها أرجح، كمن يصلى تطوعا بغير سبب في أوقات النهى، أو يسب أرباب المشركين بين ظهرانيهم، وتزين المتوفى عنها في زمن عدتها.

وجعل ابن تيمية من هذا القسم: زيارة النساء للقبور؛ ففيه مصلحة الاتعاظ، ولكنه قد يفضى إلى الحرام بندب النساء وصراخهن، فمفسدته أرجح.

٤- وسيلة موضوعة للمباح وقد تفضى إلى المفسدة، ومصلحتها أرجح من مفسدتها. ومثلا لهذا القسم بالنظر إلى المخطوبة، والمشهود عليها.

* يقول ابن القيم - بعد أن ذكر هذه الأقسام الأربعة -: فالشريعة جاءت بإباحة هذا القسم (الرابع) أو استحبابه أو إيجابه بحسب درجاته في المصلحة. وجاءت بالمنع من القسم الأول كراهة أو تحريما بحسب درجاته في المفسدة، بقى النظر في القسمين الوسط (الثانى: وهو باب الحيل. والثالث: وهو ما كانت المفسدة فيه أرجح على المصلحة) هل هما مما جاءت الشريعة بإباحتهما أو المنع منهما. ثم رجح - ابن القيم - المنع منهما، واستدل على ذلك بوجوه عدة [١].

ويفهم من تقسيمات ابن تيمية وابن القيم أنهما لا يجيزان فتح الذريعة إلا في حالة واحدة، وهى تعارض سدها مع مصلحة أرجح من مجرد سدها، فتفتح للمصلحة الراجحة.

* أما الشاطبى - رحمه الله - فقد لاحظ الضرر الناتج عن المأذون فيه، سواء أكان جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وهل هذا الضرر - العام، أو الخاص - يقع على الغير بقصد، أو بدون قصد؟ وأيها متفق عليه فيه في الجملة، وأيها يتصور فيه الخلاف، وبسط القول في ذلك؛ فأتى بأمثلة عدة على كل قسم، والأقوال المختلفة فيه [٢].

(١) انظرها فى أعلام الموقعين: ٣ / ١٢١ - ٢٩٢.
(٢) راجع الموافقات: ٢ / ٢٤١ - ٢٥٣، وانظر - أيضا - ما قاله الآمدى - فى المسألة الثانية من المحظور - فى كتابه: الإحكام: ١ / ١٦٣ وما بعدها.

أدلة القائلين بسد الذرائع:

* الأصل في سد الذرائع جملة أمور وردت في الكتاب والسنة والإجماع، وقد ساق ابن القيم تسعة وتسعين دليلا على وجوب سد الذرائع - المفضية إلى محرم - أكثر هذه الأدلة - في الواقع - أمثلة وصور لما جاءت الشريعة بمنعه سدًّا للذريعة، فكان ذلك مستند أولئك الذين يعتبرون سد الذريعة أصلا تشريعيًا.

من أبرز هذه الأدلة - أو الأمثلة، في نظري - على وجوب سد الذرائع:

أ- من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾. فقد نهى الله سبحانه وتعالى المؤمنين عن سب المشركين أو آلهتهم - مع كون السب غيظا وحمية لله وإهانة لآلهتهم التي يعبدونها من دون الله - لئلا يكون ذلك ذريعة إلى سبهم الله تعالى، فالمصلحة في ترك مسبتهم أرجح من مصلحة مسبتهم. يقول ابن القيم: (وهذا كالتنبيه بل كالتصريح على المنع من الجائز لئلا يكون سببا في فعل ما لا يجوز) [(١)].

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا﴾ [(٢)] ووجه الدلالة به: أن الله عز وجل نهى عباده المؤمنين أن يتشبهوا بالكافرين في مقالهم وفعالهم، وذلك أن اليهود كانوا يعنون ما فى الكلام من تورية ويقصدون التنقيص من حق الله تعالى ورسوله ﷺ فإذا أرادوا أن يقولوا للرسول: اسمع لنا، يقولون: راعنا، ويورّون بالرعونة، كما قال تعالى: ﴿مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [(٣)]. ثم إن اليهود لما سمعوا الصحابة يقولون للنبى ﷺ: راعنا، ورأوا أن هذه الكلمة توافق كلمة سب في العبرية أخذوا يقولونها بتلك النية، لهذا أبدل الله عز وجل قول المؤمنين: راعنا بانظرنا، ونهاهم أن يقولوا راعنا - مع قصدهم بها الخير - لئلا يكون ذريعة للتشبه باليهود الذين كانوا يخاطبون بها رسول الله ﷺ، ويقصدون بها السب، بصرفها عن معناها إلى معنى له في لغتهم وهو من

(١) أعلام الموقعين: ٣ / ١٢١ وراجع تفسير ابن كثير: ٢ / ١٦٤ (الآية: ١٠٨ الأنعام).
(٢) من الآية ١٠٤ البقرة.
(٣) الآية ٤٦ النساء، وانظر: تفسير ابن كثير: ١ / ١٤٨، ١٤٩ وأعلام الموقعين: ٣ / ١٢٢، وأصول التشريع الإسلامي: ٢٨٥ .

الرعونة، واسمع غير مسمع، أو اسمع لا سمعت. وهذا بالقطع غير ما يقصده المسلمون.

ب- من السنة:

قول النبى ﷺ - حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه -: «أخاف أن يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه» (١)، فعلى الرغم من أن قتل المنافقين مصلحة، إلا أنه قد يكون ذريعة إلى تنفير الناس عنه عليه السلام، بأن يستغل الكفار ذلك في صرف الناس عنه، ويقولون إن محمدا يقتل أصحابه. وهذا القول يوجب النفور ممن دخل الإسلام، وممن لم يدخل فيه، فكانت مفسدة التنفير أكبر من مفسدة قتلهم، ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل.

ـ كما أنه ﷺ حرم الخلوة بالأجنبية، والسفر بها (ولو في الحج وزيارة الوالدين- في رأى كثير من الفقهاء- لعموم النهى في الحديث ومنهم من استثنى من هذا العموم السفر للحج ولأعمال البر ورعاية مصالحها) (٢)، وأمر عليه السلام بغض البصر وإن كان مما يقع على محاسن الخلقة، والتفكر في صنع الله ـ سدًا لذريعة الإرادة والشهوة المفضية إلى المحظور والفجور بها.

ـ ونهى ﷺ عن بناء المساجد على القبور، ولعن من فعل ذلك؛ لئلا يكون ذريعة إلى اتخاذها أوثانا والإشراك بها. ونهى أيضا: أن تقطع الأيدى في الغزو لئلا يكون ذريعة إلى إلحاق المحدود بالكفار، وإفشاء أسرار المسلمين إليهم. كما نهى عن بيع السلاح في الفتنة سدًا لذريعة الإعانة على المعصية ـ وفى السنة كثير من المثل والصور على هذا النمط من أحكام العبادات والمعاملات، جاء المنع فيها خشية مما تفضى إليه (٣).

جـ ـ من الإجماع:

اتفق الصحابة وعامة الفقهاء على قتل الجميع بالواحد، وإن كان أصل القصاص يمنع ذلك؛ لئلا يكون عدم القصاص ذريعة إلى التعاون على سفك الدماء. ومنه أيضا: أن الخليفة الثالث عثمان بن عفان ـ رضى الله عنه ـ جمع المصحف على حرف واحد من الأحرف السبعة؛ لئلا يكون ذريعة إلى اختلاف المسلمين في القرآن. ووافقه على ذلك

(١) رواه البخارى ومسلم والنسائى وأحمد والبيهقى وغيرهم كما نقل ابن كثير فى تفسيره (٤ / ٣٦٩ ـ ٣٧٢) وانظر الموافقات: ٤ / ١١٢ .

(٢) راجع: رسالة الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ١٦٧ ومصادرها.

(٣) انظر: على سبيل المثال: أعلام الموقعين ٣ / ١٢١ ـ ١٣٩، والموافقات: ٢ / ٢٥٢ .

الصحابة رضى الله عنهم أجمعين [١].

* وإذا كنت مقتنعا بأهمية القول بسد الذرائع - التي تفضي إلى المحرم - إلا أنني أبادر فأقول محذرًا: ينبغي - أن يلاحظ في سد الذرائع - الاحتياط في الأخذ بهذا الأصل، بحيث لا يبالغ فيه، فيصل بالإنسان إلى الامتناع عن مباح أو مندوب خشية أن يقع في محرم، فقد وقع بعض الفقهاء - عند إجراء قاعدة الذرائع - في أغلاط فادحة، كتصريح بعضهم بالمنع من تعلم الطبيعيات، بناء على أنها تفسد الاعتقاد بالخالق، وتجر إلى هاوية الإلحاد غالبا، ولم ينظر هؤلاء إلى أن تعلمها قد أصبح الوسيلة الضرورية لمواكبة التطور الطبيعى، الذى يصيب المجتمع في شتى مناحيه، ثم إن المفسدة التى تنشأ عنها - وهى تزلزل العقيدة كما قالوا - يمكن الوقاية منها بتعليم أصول الدين على الطريقة المحكمة، والوجه الذى يتجلى به أن الشريعة والعلم الصحيح على وفاق متين. ولذلك قيد القرطبى - رحمه الله - الذريعة التى تسد بأنها التى تفضى إلى محرم منصوص عليه [٢].

العلاقة بين الذرائع والحيل

* عرضت - فيما تقدم - لأقسام الذرائع، وبينت المقصود بسد الذرائع - في عرف الفقهاء- وقلت: يقصد به منع المكلف من الذرائع أو الوسائل التى تكون في ذاتها جائزة، ولكنها توصل إلى ممنوع. وهذا المعنى ينطبق - إلى حد كبير - على الحيل، ذلك أن الحيل جمع حيلة [٣]، ومقتضاها في اللغة - كما يقول ابن تيمية -: نوع مخصوص من التصرف والعمل الذى هو التحول من حال إلى حال. ثم غلبت - بعرف الاستعمال - على ما يكون من الطرق الخفية موصلا إلى حصول الغرض، بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة؛ فإذا كان المقصود أمرا حسنا كانت حيلة حسنة، وإن كان قبيحا كانت قبيحة . . . إلى أن قال: وصارت في عرف الفقهاء إذا أطلقت قصد بها الحيل التى يستحل بها

(١) راجع: الفتاوى الكبرى: ٣ / ٢٦٢، وأعلام الموقعين: ٣ / ١٢٦، ١٣٩ .

(٢) انظر: هامش الموافقات: ٢ / ٢٥٣ وأصول مذهب الإمام أحمد: ٤٦٣ .

(٣) جاء فى مختار الصحاح (مادة: حول): الحيلة اسم من الاحتيال. وكذا الحيل والحول، يقال: لا حيل ولا قوة، لغة فى حول. وهو أحيل منه ؛ أى أكثر حيلة . وانظر أعلام الموقعين: ٣ / ١٤١، ومادة: خدع فى (القاموس المحيط) فإن المخادعة هى الاحتيال والمراوغة بإظهار أمر جائز ليتوصل به إلى محرم يبطنه . ولهذا يقال: طريق خيدع. ويقال للسراب (خيدع) ؛ لأنه يخدع من يراه ويغره. وفى المثل (أخدع من ضب) لمراوغته.

المحارم، كحيل اليهود. وكل حيلة تضمنت إسقاط حق الله أو الآدمى فهى تندرج فيما يستحل بها المحارم.

* الحيلة - إذا - هى أن يقصد المكلف سقوط الواجب - مع قيام سببه - أو حل الحرام - مع قيام موجبه - بفعل لم يقصد به ما جعل ذلك الفعل له أو ما شرع، فهو يريد تغيير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد بها ما جعلت تلك الأسباب له [١].

* يقول ابن القيم - بعد أن استدل على وجوب سد الذرائع بتسعة وتسعين دليلا (وقد أوردت جملا منها منذ قليل) -: (وتجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بحيلة. فأين من يمنع الجائز خشية الوقوع في المحرم إلى من يعمل الحيلة في التوصل إليه. فهذه الوجوه التي ذكرناها (يقصد وجوه المنع من الذرائع المفضية إلى المحظور - وهى التسعة والتسعين وجها أو دليلا) وأضعافها تدل على تحريم الحيل والعمل بها والإفتاء بها في دين الله، ومن تأمل أحاديث اللعن وجد عامتها لمن استحل محارم الله، وأسقط فرائضه بالحيل) [٢].

* وقد بدا لى أن كلام الشاطبى - في هذه المسألة - من أكثر ما اطلعت عليه إيضاحا؛ حيث حدد حقيقتها بأنها تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعى، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر. فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع كالواهب ماله عند رأس الحول فرارا من الزكاة. وقرر الشاطبى أن الخلاف بين من أجاز الحيل، وبين من لم يجزها إنما هو في عدم تحقق القصد من المكلف، أو تحققه، وانتهى إلى أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظرا إلى المآل، والخلاف إنما وقع في أمر آخر [٣] لعله يعنى القصد.

وكان الشاطبى قد قرر - في موضع متقدم من (الموافقات) - أن قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده من العمل موافقا لقصده في التشريع، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع. وكل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، ودلل على ذلك بما لا ينحصر من الكتاب والسنة،

---

(١) انظر: الفتاوى الكبرى: ٣/ ١٠٩، ٢٩١ وأعلام الموقعين: ٣/ ٢١١ وأصول مذهب الإمام أحمد: ص ٤٤٧، ٤٤٨ ومراجعه.

(٢) أعلام الموقعين: ٣/ ١٤٠.

(٣) الموافقات: ٤/ ١١٤.

وإن كان بعض ما أورده في خصوصات، لكن يفهم من مجموعها منع الحيلة في الدين - بالمعنى المذكور - والنهي عنها على القطع [١].

* وبالجملة فحسب الحيلة - تحريما - استلزامها فعل المحرم وترك الواجب، وما تتضمنه من المكر والخداع والتلبيس، ثم تسليط أعداء الدين على القدح فيه، وسوء الظن به وبمن شرعه. وأيضا فيها إعانة ظاهرة - لبعض ضعاف الإيمان - على الإثم والعدوان، ثم اتخاذها ذريعة لفصم عرى الدين، والتنصل من أحكامه. ثم إن المحتال يخادع الله كما يخادع المخلوق، ويعمل فكره واجتهاده في نقض ما أبرمه الرسول ﷺ وإبطال ما أوجبه أو تحليل ما حرمه، فهي - بهذه الاعتبارات - فيها ظلم في حق الله وحق رسوله وحق دينه (أعني المحتال) وحق نفسه، وحقوق عموم المؤمنين [٢].

* وفى مقابل ذلك فإن كانت الحيلة - فرضا أو تصورا - لا تهدم أصلا شرعيا، ولا تناقض مصلحة شهد الشارع باعتبارها، فغير داخلة في النهي، ولا هي باطلة. ومرجع الأمر في ذلك أن للحيل - بمعناها العام - أنواعا ومراتب، من حيث تصرفات المكلف وما تفضى إليه. والذى يجمع ذلك كله أن تصرفات المكلف، إما أن تكون مشروعة في ذاتها، أو غير مشروعة؛ فإن كانت مشروعة فإما أن تفضى إلى مشروع، وإما أن تفضى إلى محظور:

الأول: خارج عن دائرة الحيل ما دام المكلف قد استخدمها فيما وضعت لأجله. وقد جعل ابن القيم من هذا القسم التصرفات المشروعة في ذاتها، ولكن المكلف يستخدمها فى غير ما وضعت له مما هو حلال أو مقصود شرعا، كأن يقصد دفع الأذى ورفع الظلم عنه، والوصول إلى حق له قد جحد. وقال: إن هذا النوع مباح، بل ممدوح، وساق له مثلا كثيرة، تجاوزت المائة، وتارة يطلق عليها حيلا، وتارة مخارج [٣].

والثاني: التصرفات المشروعة في ذاتها، ولكن المكلف يتخذها وسيلة أو سلما إلى المحرم. وهذا القسم معترك الكلام، ومحل الإشكال والغموض، ومثله النكاح للتحليل، وبيوع الآجال، والعينة للربا، وهبة المال قبيل حلول الحول فرارا من الزكاة، فمن الفقهاء

---

(١) انظر: المرجع السابق: ٢ / ٢٣٠ - ٢٤١، ٢٦٤ وما بعدها، ومجمل الأسس التى بنى عليها الشاطبى حرمة الاحتيال فى: موسوعة الفقه الإسلامي: ٣ / ٢٠٩ - ٢١١ .

(٢) انظر ما قاله ابن القيم فى هذا الصدد: أعلام الموقعين: ٣ / ١٦٥ .

(٣) المصدر السابق: ص ٢٩٣ وما بعدها: ٤ / ١ - ١٠٢ .

من أجازه، ومنهم من منعه ولكل من الفريقين أدلته التى يستند إليها [١]. (ولا يصح أن يقال: إن من أجاز التحليل في بعض المسائل (من هذا القبيل) مقر بأنه خالف في ذلك قصد الشارع، بل إنما أجازه بناء على تحرى مقصده. وأن مسألته لاحقة بقسم التحليل الجائز الذى علم قصد الشارع إليه؛ لأن مصادمة الشارع صراحا - علما أو ظنا - لا تصدر من عوام المسلمين، فضلا عن أئمة الهدى وعلماء الدين - نفعنا الله بهم - كما أن المانع إنما منع بناء على أن ذلك مخالف لقصد الشارع، ولما وضع في الأحكام من المصالح) [٢].

* أما التصرفات غير المشروعة أو المحرمة لذاتها ويقصد بها المحتال المحظور، فهذا لا خلاف في حرمته، بل هو من حيل الشياطين - كما وصفه ابن القيم - ومن أكبر الكبائر، وأقبح المحرمات. وإن كان المكلف يقصد بها الوصول إلى حق أو دفع ظلم فهذا يأثم على الوسيلة دون المقصود [٣].

* ومن هنا جاء تقسيم الشاطبى للحيل - باعتبار الحل والحرمة، وموقف الفقهاء منها، أو بناء على موافقتها للمصالح التى وضعت الشريعة لها أو مخالفتها لها - إلى ثلاثة أقسام:

<u>الأول:</u> لا خلاف في بطلانه كحيل المنافقين والمرائين.

<u>الثاني:</u> لا خلاف في جوازه كالنطق بكلمات الكفر إكراها عليها.

<u>الثالث:</u> وهو محل الإشكال والغموض - كما نص الشاطبى - ففيه اضطربت أنظار النظار، من جهة أنه لم يتبين فيه - بدليل واضح قطعى - لحاقه بالقسم الأول أو الثانى، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التى وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه، فصار هذا القسم متنازعا فيه. ومثل له (الشاطبى) بنكاح المحلل ومسألة بيوع الآجال، فهما من أشهر المسائل المختلف فيها - على حد تعبيره - ثم عرض لبعض ما يستدل به من قال بجواز الاحتيال هنا. وأما أدلة المانعين فهى ظاهرة فيهما [٤].

---

(١) انظر أدلة الفريقين فى: الفتاوى الكبرى: ٣ / ١١١ وما بعدها، وأعلام الموقعين: ٣ / ١٤٠ وما بعدها، والموافقات (٢/٢٦٦- ٢٧٢)، وأصول التشريع الإسلامي: ٢٨٦- ٢٩٠ . .

(٢) الموافقات: ٢ / ٢٧١ .

(٣) فى أعلام الموقعين: ٣ / ٢٨٦ وأصول التشريع الإسلامى: ص ٢٩١ أمثلة على القسمين وتحليل لها .

(٤) راجع الموافقات: ٢ / ٢٧٠، ٢٧٢ .

* نستنتج ـ من جملة ما تقدم، ومن خلال ملاحظاتى فيما اطلعت عليه ـ وجود تشابه بين لفظتى الذريعة والحيلة، وتداخل في الكلام عنها، حتى إن من كتب عنهما يتكلم على إحداهما أثناء الكلام على الأخرى، ويستدل لإحداهما بأدلة أخرى، ويأتى بأمثلة واحدة في كل منهما، على الرغم من أنهما يلتقيان أحيانا، ويفترقان أحيانا.

* والذى يفرق بينهما هو توفر القصد من الفاعل، أو عدم توفره؛ فإذا قصد بالشيء المفضى إلى المحرم نفس المحرم كان أولى بالتحريم من الذرائع، وهنا اجتمعت الحيلة مع الذريعة كأن يشترى البائع السلعة من مشتريها منه بأقل من الثمن. أما إن قصد المكلف المحرم ابتداء فهو الاحتيال فقط، كمن أنشأ سفرا ليقصر الصلاة، أو ليفطر في نهار رمضان، أو كان له مال يقدر على الحج به، أو يبلغ نصاب الزكاة، فوهبه أو أتلفه بوجه من وجوه الإتلاف كى لا يحج، وكى يفر من وجوب الزكاة. وإن لم يكن قصد للمحرم ـ ابتداء ـ فهو الذريعة فقط، كَسَبِّ الأوثان، فإنه ذريعة إلى سب الله تعالى [1].

ومع ذلك فالفرق بينهما دقيق جدا؛ لأن التصرف الظاهرى ـ من المكلف ـ لا بد من أن يكون جائزا، وإلا لكان محرما ابتداء، كما أن المآل في الممنوع منهما واحد، أما عنصر القصد فغير منضبط، ومن ثم كان تداخلهما، وتشابههما بدرجة تجعل المرء يشعر أنهما يستعملان بإطلاق واحد رغم أن الذرائع أوسع دائرة وأعم من الحيل، كما لاحظنا حين عرضنا لأقسام الذرائع، ورأينا الحيلة أحد أقسامها.

فلننتقل الآن لبيان وجهة النظر الأخرى في هذه المسألة (سد الذرائع) التى وقفنا أمامها طويلا ـ على ما يبدو ـ نظرا لأهميتها، وأثرها في الفكر الفقهى الإسلامى، ولعل ما ذهب إليه ابن حزم بهذا الخصوص يمثل بوضوح الاتجاه المقابل للقول بسد الذرائع في الإطار الذى حددناه قبل قليل، لننظر إلى ما قرره ابن حزم حول هذه القضية بالجملة فيما يلى:

* أذكر مرة أخرى بما سبق بيانه من أن الذرائع التى قال الفقهاء بوجوب سدها هى تلك التى تفضى إلى الحرام وإن كانت في ذاتها جائزة، أما التى تفضى إلى واجب أو مباح فلا تدخل تحت باب سد الذرائع، وإنما هي ذرائع مطلوبة على الفرضية أو الإباحة حسب ما تفضي إليه هذه أو تلك. وأشرت أيضا إلى أن العلماء متفقون - في الجملة - على اعتبار سد الذارئع بالمفهوم السابق، وأنه إذا كان ثمة اختلاف فيما بينهم فليس في أصل القاعدة،

---

(١) انظر مثلا: المرجع السابق: ١ / ٧١، ٧٢، ٢ / ٢٦٥ وأصول مذهب الإمام أحمد: ص ٤٥١ .

وإنما في التفاصيل، أو في تطبيق بعض الفروع. ولا يعني ذلك إبطال دعوى الإجماع بوجه عام.

* ونضيف هنا أن الله تعالى إذا حرم شيئا، وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقًا لتحريمه، وتثبيتا له، ومنعا أن يقرب حماه. ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضا للتحريم، وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبيان ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأباه - كما قال ابن القيم [١] - فإن أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أ وأهل بيته من شيء، ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه لعد متناقضا، ولحصل منهم ضد مقصوده. وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم داء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه. فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التى هى في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال؟ ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سدا الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرماها ونهيا عنها، والشواهد على ذلك كثيرة في الكتاب والسنة، خاصة تلك التى فيها تصريح بعلة النهى والتحريم.

وهذا ما أكده الشاطبى بقوله - الذى سبق ذكره -: (الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم والتحرز مما عسى أن يكون طريقا إلى المفسدة) [٢].

* ومع أن هذه حقيقة ثابتة بالاستقراء التام للأحكام التكليفية في التشريع الإسلامى، بل ومن البدهيات السلوكية فإن ابن حزم يرفضها، وينكر أن يقول أحد بالاحتياط في الدين، ويقرر بأن كل ما لم يأت إذن من الله تعالى بتحريمه فهو على أصل الإباحة، أما أن يقال: إن شيئا ما محرم بالاحتياط أو خوف ذريعة إلى الحرام البحت فلا. ويصف هذا بأنه تزيد في الدين، وحكم بالظن والتهمة، وهذا لا يحل [٣].

* والمطلع على كلامه - في هذا المقام - يلاحظ للوهلة الأولى - أنه يدور في فلك المشتبه فيه: وهو الذى لا يعرف حكمه أحلال هو أم حرام. أو هو الذى بين الحلال البين والحرام البين. ولعل ما يؤكد هذه الملاحظة أنه صدره بقوله - بعد أن ذكر مذهب القائلين بسد الذرائع -: واحتجوا في ذلك بما روى عن النعمان بن بشير - رضى الله عنه - قال:

---

(١) انظر: أعلام الموقعين: ٣ / ١٢٠.
(٢) الموافقات: ٢ / ٢٥٣.
(٣) راجع الإحكام: ٦ / ٢ وما بعدها.

سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الحلال بين وإن الحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه» - وفي رواية: «يقع فيه - ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب» [1].

* وبما رواه عطية السعدي - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا لما به بأس» [2].

* ويعقب ابن حزم على الحديث الأول بقوله: (فهذا حض منه عليه السلام على الورع، ونص جلي على أن ما حول الحمى ليس من الحمى، وأن تلك الشبهات ليست بيقين من الحرام، وإذا لم تكن مما فصل من الحرام فهي على حكم الحلال بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ فما لم يفصل فهو حلال بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ وبقوله ﷺ: «أعظم الناس جرما في الإسلام من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته». وإذا فالاحتياط هنا إنما هو مستحب للمرء خاصة فيما أشكل عليه، وإن حكم من استبان له الأمر بخلاف ذلك. وأما قوله عليه السلام: «وقع في الحرام» إنما هو على معنى آخر - كما تصور ابن حزم - وهو كل فعل أدى إلى أن يكون فاعله متيقنا أنه راكب حراما في حالته تلك، وذلك نحو: ماءين كل واحد منهما مشكوك في طهارته، متيقن نجاسة أحدهما بغير عينه، فإذا توضأ بهما جميعا كنا موقنين بأنه إن صلى صلى وهو حامل نجاسة، وهذا ما لا يحل) [3].

وينتهي ابن حزم إلى أنه لو كان المشتبه حراما وفرضا تركه، لكان النبي ﷺ قد نهى عنه. ولكنه عليه السلام لم يفعل ذلك، لكنه حض على تركه، وخاف على مواقعه أن يقدم على الحرام، ونظر ذلك عليه السلام بالراتع حول الحمى، فالحمى هو الحرام، وما حول

(١) متفق عليه. وفي بعض رواياته اختلاف يسير - في اللفظ - لا يؤثر في معناه، وكل الروايات من طريق النعمان بن بشير.

(٢) هذا الحديث ورد بمعناه حديث آخر، هو قوله ﷺ - لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه -: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» وقد رواه أبو داود والترمذي والنسائي وأحمد وآخرون عن الحسن بن علي به مرفوعا. وقال الترمذي: حسن صحيح. وقال الحاكم: صحيح الإسناد (انظر: تمييز الطيب من الخبيث: ٧٣ وأمثال الحديث: ٣٦٠ ومراجعهما).

(٣) راجع: الإحكام: ٦ / ٢ - ٤ ومسألة الشك في الماء مبسوطة في المحلى: ٢ / ٢٢٥.

الحمى ليس من الحمى، والمشتبهات ليست من الحرام، وما لم يكن حراما فهو حلال، وهذا في غاية البيان، وهذا هو الورع الذى يحمد فاعله ويؤجر، ولا يلزم تاركه ولا يأثم ما لم يواقع الحرام البين [١].

* وقال في حديث عطية السعدى بمثل قوله في حديث النعمان، وهو أنه إنما هو حض لا إيجاب. ويصف من يقول: إنه للإيجاب، بالجهل، وربما بالكفر؛ لأنه ينسب للنبى ﷺ ـ على حد قوله ـ إباحة الشيء للناس ونهيهم عنه في وقت واحد، وهذا محال لا يقدر عليه أحد. ويؤكد ذلك بقوله: (فلا يظن أن فيه حجة لمن قال بالاحتياط وقطع الذرائع إلا جاهل ميت (!)؛ لأن النبى ﷺ لم يبين فيه الشيء الذى ليس به بأس، الذى لا يكون العبد من المتقين إلا بأن يدعه، فلو كان هذا الحديث صحيحا وعلى ظاهره لوجب به أن يتجنب كل حلال في الأرض، لأن كل حلال فلا بأس به) [٢]!.

* وهكذا فإن ابن حزم لا يرى تحريم شيء من أجل الاحتياط، أو خشية أن يؤدى إلى أمر آخر محرم. وأن كل كلامه السابق ـ في الظاهر ـ قد انصب على المشتبه فيه، وأنه – لهذا – قرر أن من حرم المشتبه وأفتى بذلك وحكم به على الناس فقد زاد في الدين ما لم يأذن به الله تعالى، وخالف النبى ﷺ، واستدرك على ربه تعالى ـ بعقله ـ أشياء من الشريعة [٣].

* أقول: على الرغم من هذه الملاحظة التى جعلت عالما فاضلا ـ هو المرحوم أبو زهرة ـ يقرر أن ابن حزم (يقصر باب الذرائع على الابتعاد عن الشبهات خشية الوقوع في الحرام) [٤] فإن ابن حزم ـ كما فهمت ـ إنما عنى بكلامه الذرائع بالجملة؛ أقصد التى قال العلماء ـ بمقتضى الاستقراء التام لأحكام الشريعة الإسلامية ـ بأنها مطلوبة بحسب ما تفضى إليه، أو يجب سدها بحسب ما تفضى إليه أيضا. كما أنه عنى بكلامه ـ كذلك ـ المشتبه فيه، وحجته في كل هذا أن أدلة الحلال والحرام ثابتة بيقين.

ونحن بصدد الحديث عن النوع الثانى من الذرائع، وهى التى قالوا بوجوب سدها لأنها تفضى إلى المحظور أو إلى المفسدة؛ فهل تدخل تحت كلام ابن حزم السابق كما قررت؟ أم أن كلامه قاصر على المشتبه فيه كما ذهب إلى ذلك الشيخ أبو زهرة رحمه الله؟

---

(١) انظر: الإحكام: ٦ / ٥.

(٢) المرجع المذكور: ص ٥- ٦.

(٣) نفسه: ص ٧.

(٤) ابن حزم لأبى زهرة: ص ٤٣٠.

* الواقع أنه قصد النوعين معا (المشتبه فيه، وسد الذرائع بالمفهوم السابق)، ومما يؤكد وجهة نظرى هذه أن كلا النوعين يندرجان تحت أدلته التى سنعرض لها بعد قليل، والتى في مجملها تنكر القول بتحريم شيء - من غير نص - لأنه مشتبه فيه، أو لأنه ذريعة إلى المحرم. هذا من جهة، ومن جهة ثانية: أنه عرض لواحد من أدلة القائلين بسد الذرائع المفضية إلى المحظور، وهو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا﴾ وقال: قالوا: فنهوا عن لفظة ﴿رَٰعِنَا﴾ لتذرعهم بها إلى سب النبى ﷺ.

* ولكنهم قالوا: إنهم نهوا عن ذلك لئلا يكون ذريعة للتشبه باليهود الذين كانوا يقصدون بها السب، بصرفها عن معناها إلى معنى آخر في لغتهم، وهو الرعونة على ما بينته في موضعه حين كنت أعرض لأدلة القائلين بسد الذرائع.

* بيد أن لابن حزم نظرة أخرى - في هذا التخريج - تختلف عن نظرة هؤلاء، وقد عبر عنها بقوله: (وهذا لا حجة لهم فيه، لأن الحديث الصحيح قد جاء بأنهم كانوا يقولون: راعنا من الرعونة، وليس هذا مسندا، وإنما هو قول صاحب، ولم يقل الله تعالى ولا رسوله ﷺ: أنكم إنما نهيتم عن قول راعنا لتذرعكم بذلك إلى قول راعنا، وإذ لم يأت بذلك نص عن الله تعالى ولا عن رسوله ﷺ فلا حجة في قول أحد دونه . . . وأيضا فإنما أمر الله تعالى في نص القرآن - بأن لا يقولوا راعنا، وأن يقولوا انظرنا - للمؤمنين الفضلاء أصحاب رسول الله ﷺ المعظمين له، الذين لم يعنوا بقول راعنا - قط - الرعونة، وأما المنافقون الذين كانوا يقولون راعنا يعنون من الرعونة، فما كانوا يلتفتون إلى أمر الله تعالى ولا يؤمنون به) [١].

* وقد يكون لكلام ابن حزم هذا وجاهته - وإنه لكذلك - وقد يكون الله عز وجل قد أبدل كلمة راعنا بانظرنا لكراهته تعالى كلمة راعنا - كما ذهب إلى ذلك ابن جرير الطبرى [٢] - وقد لا يكون النهى من أجل هذا أو ذاك، وإنما هو نوع من النسخ، والله عز وجل أعلم بمراده - فالمهم أن عرضه لواحد من أدلة القائلين بسد الذرائع، ورده عليهم جعلنى أقول: إنه عنى بكلامه - في هذا الباب - المشتبه فيه، وسد الذرائع أيضا، وأنه لم يكن مقصورا على المستبه كما قرر أبو زهرة.

* هذا وقد دفع تعصب ابن حزم لمذهبه - في الرأى عامة، ومذهبه هنا خاصة - إلى

---

(١) الإحكام: ٦ / ٧، ٨ .

(٢) انظر: تفسير ابن كثير: ١ / ١٤٩ .

تجاهل العديد من النصوص، وكلها صحيحة في الدلالة على سد الذرائع التى تؤدى إلى المحرم، بل إن واقع الشريعة نفسه يؤكد ذلك، وإلا لو كانت الذرائع المفضية إلى الحرام مباحة، لعد هذا تناقضا وعبثا، تنزه الشارع الحكيم عنه.

* ومن ناحية أخرى فإن ابن حزم - نظرا لتمسكه الشديد بظاهر النصوص، وعدم البحث في مقاصدها وعللها - يقرر أن ما لا يثبت بالدليل تحريمه، لا يجوز لأحد أن يقول - فيه - إنه حرام بدعوى أنه يؤدى إلى الحرام، سواء كان من المشتبه فيه، أو كان ذريعة للحرام، وإنه ليؤكد هذا القول بجمل من الأدلة، بعضها من الكتاب وبعضها من السنة، والإجماع، والمعقول. ولابد من الإشارة إلى هذه الأدلة - ولو بصورة موجزة - حتى تكتمل ملامح الفكر الفقهى لابن حزم في هذه القاعدة، وفى الوقت ذاته نقف على الوجهة الأخرى المقابلة للقول بسد الذرائع على التكييف الفقهى والأصولى الذى سبق بيانه.

أدلة ابن حزم على إبطال القول بسد الذرائع:

*** أولا: أدلته من الكتاب:**

وهى ذات النصوص التى استدل بها ابن حزم على نفى الاجتهاد بالرأى والقياس ودلالة الخطاب والاستحسان، فهو يقول: وما يبطل قولهم غاية الإبطال قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾﴾. فصح بهاتين الآيتين أن كل من حلل أو حرم ما لم يأت إذن من الله في تحريمه أو تحليله فقد افترى على الله كذبا. ونحن على يقين من أن الله تعالى قد أحل لنا كل ما خلق في الأرض إلا ما فصل لنا تحريمه بالنص لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ ولقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ فبطل بهذين النصين الجليلين أن يحرم أحد شيئا باحتياط أو خوف تذرع [1].

*** ثانيا: أدلته من السنة:**

يقول ابن حزم: إن الرسول ﷺ أمر من توهم أنه أحدث، أن لا يلتفت إلى ذلك، وأن يتمادى في صلاته وعلى حكم طهارته - هذا في الصلاة التى هى أوكد الشرائع - حتى يسمع صوتا أو يشم رائحة. فلو كان الحكم بالاحتياط حقا لكانت الصلاة أولى ما احتيط لها،

(١) الإحكام: ٦ / ١٢ .

ولكن الله تعالى لم يجعل لغير اليقين حكما [١].

* واستدل كذلك بقوله عليه السلام - إذ سأله أصحابه رضى الله عنهم، فقالوا: إن أعرابا حديثى عهد بالكفر يأتوننا بالذبائح لا ندرى أسموا الله تعالى عليها أم لا، فقال عليه السلام-: «سموا الله وكلوا» أو كلاما ما هذا معناه، يرفع الإشكال جملة في هذا الباب، كما يقول ابن حزم [٢].

* **ثالثا: أدلته من الإجماع:**

يقول ابن حزم: يكفى من هذا كله إجماع الأمة كلها - نقلا - أن من كان في عصره عليه السلام وبحضرته في المدينة إذا أراد شراء شيء - أنه كان يدخل سوق المسلمين، أو يلقى مسلما يبيع شيئا ويبتاعه منه فله ابتياعه، ما لم يعلمه حراما بعينه، أو ما لم يغلب الحرام عليه غلبة يخفى معها الحلال، ولا شك أن في السوق مغصوبا ومسروقا، ومأخوذا بغير حق، وكل قد كان في زمن النبى ﷺ، فما منع من شيء من ذلك [٣].

* **رابعا: من المعقول:**

يقال لمن جعل الاحتياط أصلا يحرم به ما لم يصح بالنص تحريمه: إنه يلزمك أن تحرم كل مشتبه يباع في السوق مما يمكن أن يكون حراما أو حلالا، ولا توقف بأنه حلال ولا بأنه حرام. ويلزمك أن تحرم معاملة من في ماله حرام وحلال. وهم لا يقولون بشيء من ذلك، وهذا نقض لأصولهم في الحكم بالاحتياط ورفع الذريعة والتهمة.

كل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد، فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل.. وإذا حرم شيئا حلالا خوف تذرع إلى حرام، فليخص الرجال خوف أن يزنوا، وليقتل الناس خوف أن يكفروا، وليقطع الأعناب خوف أن يعمل منها الخمر... وبالجملة فهذا المذهب يؤدى إلى إبطال الحقائق كلها.

لقد أداهم هذا الأصل الفاسد - كما في نص عبارته - إلى أن حكموا في أشياء كثيرة

---

(١) المرجع السابق: الموضع نفسه. والحديث المشار إليه صحيح متفق عليه، رواه البخارى فى كتاب الوضوء، ومسلم فى كتاب الحيض، كما أخرجه أصحاب السنن فى كتاب الطهارة.

(٢) الإحكام: ٦ / ٧.

(٣) المرجع السابق: نفس الموضع (بتصرف يسير).

بالتهمة التى لا تحل، فأبطلوا شهادة العدول لآبائهم وأبنائهم ونسائهم وأصدقائهم تهمة لهم بشهادة الزور والحيف. والحكم بالتهمة حرام لا يحل؛ لأنه حكم بالظن، وقد قال تعالى - عاتبا لقوم قطعوا بظنونهم، فقال تعالى: ﴿وَظَنَنتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنتُمْ قَوْمًا بُورًا﴾ [1].

ويقرر ابن حزم - في نهاية كلامه، واستدلاله - أن كل ما تيقن تحريمه فلا ينتقل إلى التحليل إلا بيقين آخر من نص أو إجماع، وبطل الحكم بالاحتياط، وصح أن لا حكم إلا لليقين وحده.

وهكذا فإننا نستطيع أن نخرج من موقف ابن حزم من مسألة (سد الذرائع) على العموم بعدة ملاحظات:

الأولى: يلاحظ الباحث المدقق - الذى ينعم النظر في كلامه كله، بما فيه من أدلة، ومناقشة لبعض أقوال الآخرين وأدلتهم - أن ابن حزم يرى أنه ليس من حق أحد أن يقول إن هذا الشيء حرام، حتى ولو كان ذلك من باب الاحتياط، ولو كان - كذلك - يؤدى إلى المحظور، ما دام لم يكن مما حرمه الله بالتفصيل، وأن كل شيء لم يأذن الله تعالى بتحريمه فهو على أصل الإباحة.

وبعبارة أخرى: إن ابن حزم لا يحرم - أو يحلل - شيئا، إلا ما ثبت باليقين تحريمه أو تحليله، أما أن يحرم شيء خشية أن يؤدى إلى أمر آخر محرم فلا، سواء كان هناك نية أم لا. ولهذا يمكن القول - بناء على ما سبق - بأنه لم يقل بسد الذرائع التى تفضى إلى حرام، سواء أكانت من المشتبه فيه، أو كانت من الوسائل التى قد تؤدى إلى المفسدة المحرمة، وأنه لم ينظر إلى المآل، ولا إلى قصد المكلف من تصرفاته. وأنه - على هذا - لا يحرم التصرفات التى تكون مشروعة في ذاتها، ولكن يتخذها المكلف ذريعة أو وسيلة إلى المحظور أو مخالفة ظاهر النص، وهو المعروف - في عرف الفقهاء - بالحيل أو التحيل.

ويبقى هذا الكلام نظريا، حتى نسوق مثالين - من أقواله هو - لعلهما يكونان شاهدا صدق على ما قررته من أنه يفتح الباب للحيل المحرمة عند كثير من الفقهاء، باعتبار القصد والمآل في كل منهما:

---

(١) الآية: ١٢ الفتح، وانظر الأدلة السابقة فى: الإحكام: ٦ / ١٠، ١٣.

المثال الأول: النكاح بقصد التحليل؛ فالناكح - يقصد تحليل المرأة لزوجها الأول - قاصد بالزواج غير ما شرع له، وإنما شرع الزواج للتناسل وتكوين الأسرة والسكن والمودة والرحمة، وما إلى ذلك من معانى الزواج أو مقاصده الشرعية التى لا تحصل إلا بدوام العشرة، وليس من مصالح النكاح التى قصدها الشارع أن يحلل الزوج المرأة لغيره، بل إنه مناف للحكمة من الزواج، ومفوت لمصالحه من وجهة نظر جمهور الفقهاء [١]، ومن ثم ذهبوا إلى المنع من النكاح للتحليل؛ لأنه من قبيل التحيل عندهم باعتبار القصد، بالإضافة إلى الأحاديث الظاهرة في ذلك، وقال هؤلاء: إن العقد وإن كان في ذاته مباحا وصحيحا - لأنه غير مشروط، وإلا كان فاسدا - لكنه من التحيل الممنوع. على حين يرى آخرون جوازه لأنه موافق لقصد الشارع الذى علق الرجوع للزوج الأول بذلك، ولو كان قصد التحليل معتبرًا لبينه الرسول، وكونه حيلة لا يمنعه وإلا لزم ذلك في كل حيلة كالنطق بكلمة الكفر عند الإكراه.. ثم إن جهة المصلحة فيه ظاهرة، والنكاح لا يلزم فيه أن يكون مؤبدا، وإلا ما شرع الطلاق. ورأى ابن حزم موافق للرأى الأخير؛ حيث قرر: أنه لو رغب المطلق ثلاثا إلى من يتزوجها ويطؤها ليحلها له فذلك جائز إذا تزوجها بغير شرط لذلك في نفس عقده لنكاحه إياها، فلو شرط في عقد نكاحها أنه يطلقها إذا وطئها فهو عقد فاسد مفسوخ أبدا، ولا تحل له به.

وقال: إن الملعون - في حديث ابن مسعود الذى فيه لعن المحلل والمحلل له - هو الذى يعقد نكاحه معلنا بذلك فقط. وأن لفظ الحديث ليس عموما لكل محلل ولكل محلل له، ولو كان كذلك للعن كل واهب وكل موهوب له، وكل بائع وكل مبتاع له، وكل ناكح وكل منكح؛ لأن هؤلاء كلهم محلون لشيء كان حراما، وحلل لهم أشياء كانت حراما عليهم. فصح يقينا أنه عليه الصلاة والسلام إنما أراد بعض المحلين والمحللين لهم. ثم نظرنا فوجدنا كل من يتزوج مطلقة ثلاثا فإنه بوطئه لها محل والمطلق محلل له نوى ذلك أو لم ينوه، فبطل أن يكون داخلا في هذا الوعيد؛ لأنه حتى إن اشترط ذلك عليه قبل العقد فهو لغو من القول ولم ينعقد النكاح إلا صحيحا بريا من كل شرط، بل كما أمر الله عز وجل.

---

(١) لابن القيم كلام جيد حول نكاح المحلل وتحريمه فى أعلام الموقعين: ٣/ ٣٤ - ٤٢ وفى زاد المعاد: ٤/ ٧، ٨ عرض لمذهب القائلين بالتحريم، وهو اختياره فى الكتابين. والإمام الشاطبى أورد فى (الموافقات ٢/ ٢٧١، ٢٧٢) رأى من أجازوا هذا النوع من النكاح، وأفاض فى عرض مذهبهم والمصلحة المرجوة منه، حتى ليخيل إلى أنه يرجح هذا المذهب. والله أعلم.

وينتهى (ابن حزم) إلى أن المحلل الملعون هو الذى يتزوجها ببيان أنه إنما يتزوجها ليحلها، ثم يطلقها ويعقدان النكاح على هذا، فهذا حرام مفسوخ أبدا؛ لأنهما تشارطا شرطًا يلتزمانه ليس في كتاب الله تعالى إباحة التزامه، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل» [١].

* ويبدو أن هذا الرأى - الذى ذهب إليه ابن حزم، ومن وافقه - له وجاهته؛ لتوافر أركان العقد، وشروطه. أما القصد أو النية فلا تأثير لهما ما دام العقد بريا من كل شرط، بل لا فرق بين هذا، وبين من تزوج امرأة، وفى نيته أن لا يمسكها إلا شهرا ثم يطلقها، إلا أنه لم يذكر ذلك في عقد النكاح، فإنه نكاح صحيح، ولا داخلة فيه، وهو مخير إن شاء طلقها، وإن شاء أمسكها، فهذا كله باب واحد - كما يقول ابن حزم - يبين حكمة ما صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «عفى لأمتى ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل» [٢]. ولو كان قصد التحليل معتبرا في فساد هذا النكاح لبينه عليه السلام، ولكنه أخبرنا فقط بأن المطلقة ثلاثا لا تحل لمطلقها حتى تذوق عسيلة الزوج الثانى، ويذوق عسيلتها. وهذا ظاهر في أن المقصود في النكاح الثانى هو ذوق العسيلة كما يقول الشاطبى [٣].

وكون «الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى» - كما جاء في الخبر الثابت عن رسول الله ﷺ - فإن هذا الخبر لم يفرد فيه - عليه الصلاة والسلام - النية عن العمل، ولا العمل عن النية، بل جمعهما - كما يقول ابن حزم [٤].

فإذا أضفنا إلى ذلك ما يترتب على هذا الرأى من بث الروح في الحياة الزوجية - بين المطلقين - من جديد، وشمل الأولاد برعاية الأبوين، حتى لا يتعرضون للضياع، والتشرد، فينقمون على المجتمع، ويدفعهم حقدهم، وسخطهم إلى حياة التسول والجريمة. والشريعة الإسلامية - في جملتها - لمصالح العباد، سواء أدركت العقول هذه

---

(١) انتصر ابن حزم لرأيه هذا بكثير من النصوص، وأقوال الصحابة والتابعين: (انظر: المحلى ١٠ / ١٨٠) وما بعدها).

(٢) المحلى: ١٠ / ١٨٣ والحديث فى صحيح مسلم: كتاب الإيمان - باب تجاوز الله عن حديث النفس. وقد أورده ابن القيم، وعقب عليه - وعلى ما فى معناه - بقوله: تضمنت هذه السنن أن ما لم ينطق به الإنسان من طلاق أو عتاق أو يمين أو نذر ونحو ذلك عفو غير لازم بالنية والقصد، وهذا قول الجمهور (انظر: زاد المعاد: ٤ / ٣٧ وأيضا المحلى ١٠ / ١٩٩).

(٣) الموافقات: ٢ / ٢٧١.

(٤) المحلى: ١٠ / ١٩٩ وراجع: زاد المعاد: ٤ / ٣٧، ٣٨.

المصالح والحكم أم لا، فقد قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [(١)] وفي الحديث الصحيح: «الدين يسر...». وإذا كان ابن حزم لا يقول بالمصالح، وينفى التعليل - كما هو معروف عنه [(٢)] - فإن ذلك لا يتعارض مع ما رجحته من وجاهة رأيه في مسألة نكاح التحليل، الذى نلحظ فيه النزعة الواقعية الاجتماعية، التى لا تنافى روح الشريعة الإسلامية، فإذا ثبت ذلك، وكان الرأى موافقا للمنقول دل على صحة موافقته لقصد الشارع. وكذلك إذا اعتبرت جهة المصلحة، فمصلحة هذا النكاح ظاهرة [(٣)].

المثال الثاني: (ولعله يكون أوضح في باب الحيل المحرمة - عند الجمهور - من سابقه؛ إذ إنه محرم في نفسه، ومحرم من ناحية المقصود به) ويمثله قول ابن حزم: من سم طعاما لإنسان ثم دعاه إلى أكله فمات، فليس عليه قود ولا دية عليه - ولا على عاقلته - ولا كفارة. وبنى رأيه هذا على أمرين:

أ - ما ثبت في «الصحيحين» أن يهودية وضعت سمًّا في شاة، وأكثرت منه في ذراعى الشاة؛ لأنه ﷺ كان يفضل الذراع، فأكل عليه الصلاة والسلام لقمة ثم لفظها وأكل معه بشر بن البراء فمات، وأن رسول الله ﷺ عفا عنها ولم يعاقبها [(٤)]. وقد تمسك ابن حزم بالروايات التى فيها أنه ﷺ لم يعرض لها. ورفض الروايات الأخرى - التى خرجها أبو داود وكلها عن أبى هريرة - وفيها أنه عليه السلام قال لليهودية: «ما الذى حملك على الذى صنعت؟» قالت: إن كنت نبيًّا لم يضرك. وإن كنت ملكا أرحت الناس منك، فأمر بها رسول الله ﷺ فقتلت.

وبنى ابن حزم رفضه لهذه الروايات على أنها إما معلولة، وإما مرسلة، وإما لأنها عن رجال مجهولين، وانتهى إلى الرأى الذى قرره بقوله: فكانت هذه - يقصد الروايات الأولى - حجة قاطعة، وأن لا قود على من سم طعاما لأحد مريدا قتله، فأطعمه إياه،

---

(١) من الآيتين: ١٨٥ البقرة، ٧٨ الحج.

(٢) راجع: رسالتنا (الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى): ص ٤٧٤ وما بعدها.

(٣) انظر: الموافقات: ٢ / ٢٧١ .

(٤) هذا الخبر رواه ابن حزم من طريق الإمام أحمد وأبى داود عن أبى هريرة، وجابر، وأنس - رضوان الله عليهم - انظر: المحلى: ١١ / ٢٥، ٢٦ وأيضا زاد المعاد: ٣ / ٢١٤ وفى كلام ابن القيم عن غزوة خيبر فى الجزء الثانى منه (ص ١٤٠) قالت: إن كنت كاذبا نستريح منك، وإن كنت نبيًّا لم يضرك .

فمات منه: ولا دية عليه ولا على عاقلته، ولا شيء. وما كان رسول الله ﷺ ليبطل دم رجل من أصحابه قد وجب فيه قود أو دية.

والأكثر من هذا أن يقول ابن حزم - غفر الله له -: فصح أن من أطعم آخر سما فمات منه أنه لا قود عليه ولا دية عليه ولا على عاقلته، لأنه لم يباشر فيه شيئا أصلا، بل الميت هو المباشر في نفسه، ولا فرق بين هذا وبين من غر آخر يورى له طريقا، أو دعاه إلى مكان فيه أسد فقتله!!.

ب - أنه لم يطلق على من سم طعاما لآخر فأكله ذلك المقصود فمات أنه قتله إلا مجازا لا حقيقة، ولا يعرف في لغة العرب أنه قاتل، وإنما يستعمل هذا العوام - كما يقول ابن حزم - وليس الحجة إلا في اللغة وفى الشريعة [1].

وأقول: رحم الله ابن حزم، فقد فتح بذلك باب الحيل المحرمة في الدين على مصراعيه، وأصبح من الممكن - بناء على رأيه السابق - لكل إنسان أن تحايل في قتل أخيه الإنسان، ولا شيء عليه من قود أو دية أو كفارة، ما دام لم يطلق عليه في اللغة - على حد تعبير ابن حزم - لفظة قاتل إلا مجازا!!

وإذا كان ابن حزم قد تمسك بالروايات التى تقرر أنه عليه السلام عفا عن اليهودية، ورفض الروايات الأخرى - وبعضها متصل - وفيها أنه أمر بها فقتلت، وأحسب أن لو اطرح التعصب لرأيه جانبا، لكان ذلك أنفع لنفسه، وللناس، وقد كان بإمكانه أن يحاول التوفيق بين هذه الروايات المختلفة، فلعل هذه المرأة أسلمت فتركها، وهو قول الزهرى [2]. ومن الممكن أن يكون ﷺ قد عفا عنه في حقه - وهو الرءوف الرحيم - فلما مات بشر بن البراء قتلها به. وأخيرا من المحتمل أن يكون عدم قتله ﷺ إياها - حتى مع كونها المتسببة في موت بشر - لأنها كانت تريد قتل الرسول، أو - على الأقل - ابتلاءه واختباره، ومن ثم يكون موت بشر إنما هو من قتل الخطأ. والله أعلم.

الملاحظة الثانية: (من ملاحظتنا على مذهب ابن حزم في الذرائع):

* قد يكون لابن حزم الحق - كل الحق - فيما ذهب إليه من أنه ليس من حق أحد أن يقول في المشتبه فيه إنه حرام - لو أن أولئك الذين أفتوا بتحريم بعض المشتبه، قد جعلوا هذه الحرمة قاطعة كحرمة المنصوص عليه. ولكن الواقع أن أحدا من علماء المسلمين لم

---

(١) راجع: المحلى: ١١ / ٢٦ - ٢٨. (٢) راجع: زاد المعاد: ٢ / ١٤٠.

يقل إن ما يشتبه فيه يكون تحريمه كالمقطوع بحرمته، ولكنهم قالوا: إنه الاحتياط في الدين؛ ذلك أن المشتبه فيه مشكوك في حله أو في حرمته، وأن استسهاله والإقدام عليه قد يغرى النفس على انتهاك المحرمات ذاتها، فإن من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه. وإن ذلك بلا شك لا يوجب اعتباره حراما حرمة قاطعة [١].

* ولعلنا لا نكون مبالغين إن قلنا: إن كان ابن حزم أكثر تشددا - في المشتبه فيه - من غيره، لأنه هو الذى قال: إن من جهل أحرام هذا الشيء أم حلال؟ فالورع له أن يمسك عنه. ومن جهل أفرض هو أم غير فرض؟ فحكمه أن لا يوجبه. ومن جهل أوجب الحد أم لم يجب؟ ففرض أ ن لا يقيمه [٢]. أما غيره فيقول بالاحتياط فقط، والاحتياط - كما عرفه هو - معناه طلب السلامة. في الوقت الذى يقول فيه بالورع في المشتبه فيه، والورع - كما عرفه أيضا - هو تجنب ما لا يظهر فيه ما يوجب اجتنابه خوفا أن يكون ذلك فيه [٣].

* وقد يكون لابن حزم - أيضا - الحق فيما ذهب إليه بخصوص المشتبه فيه، لو أنه التزم به. وبعبارة أخرى: كنت أتصور أن يطرد منهج ابن حزم فيما كان من هذا القبيل؛ أى ما كان فيه شبهة، بمعنى أنه كان عليه إما أن يعتبر بالشبهة، وإما أن لا يعتبر بها. أما أن يعتد بها مرة، ولا يعتد بها أخرى، فهذا تناقض عجيب منه، وكثيرا ما كان يعيب أولئك الذين يختلفون معه في الرأى، ويأخذ عليهم مثل هذه التناقضات [٤].

الملاحظة الثالثة:

أن العلماء الذين قرروا سد الذرائع بنوا رأيهم هذا على أمرين:

أحدهما: قصد المكلف.

والثاني: ما تفضى إليه هذه الذرائع، وإن كانت العبرة - في إفضاء الأمر إلى التحريم - غلبة الظن، أو كونه يؤدى إلى ذلك غالبا، وفى وقت من الأوقات، كبيع السلاح في أوقات الفتن، وكسب آلهة المشركين بين ظهراتيهم، وأمام من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى.

---

(١) ابن حزم لأبى زهرة: ٤٣٤ (بتصرف).

(٢) المحلى: ١١ / ١٥٥ . (٣) الإحكام: ١ / ٤٥ .

(٤) راجع طرفا من ذلك فى دراستنا عن الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٤٣٩، ٤٤٠ أو دراستنا عن (ابن حزم وكتابه المحلى): ص ٥٠٤ وما بعدها .

* وعلى ذلك لا يصح أن يقال - بمقتضى هذا الغرض -: يجب أن يخصى الرجال لكى لا يزنوا، وأن يقتل الناس لكى لا يفسدوا في الأرض، وأن تقطع الأعناب كى لا تتخذ خمرا. . إلى غير ذلك مما قاله ابن حزم في رده على القائلين بسد الذرائع (أدلته العقلية)؛ إذ ليس الغالب على الناس الزنى، والفساد في الأرض، وليس الغالب في الأعناب أن تعصر خمرا.

ثم إن الله عز وجل - فوق ما تقدم - نهى عن المثلة، وحث على التناسل، وحمى النفس من أن تقتل، والأموال من أن تغتصب، والأعراض من أن تنتهك، فلا يصح أن يقال: تخصى الرجال، وتقلع الأعناب. . إلى آخره؛ لأنها موضع نهى بالنص، فلا يحل أن يباح ما حرم لذاته بدعوى أنه ذريعة لما حرم الله. وليس في تحريم الأمور التى تقصد قصدا لارتكاب المحرم تزيد على الشارع - كما قال ابن حزم - وإنما الغرض من الذرائع سدا وإيجابا هو حماية ما نهى الشارع عنه أو أمر به [1].

* ورب سائل يسأل: هل استقام هذا المنهج لابن حزم؟ أو هل كان ما ذهب إليه في باب الذرائع - والمشتبه فيه - يمثل الناحية النظرية - فقط، أو على الأقل - في فكره الفقهى.

* أما من الناحية التطبيقية فهل اضطر إلى تحريم أشياء لأنها تفضى إلى الوقوع في الحرام؟ وهل ثمة فرق جوهرى بين قوله بالورع فيما يؤدى إلى الحرام، وبين قول غيره بسد الذرائع المفضية إلى المحرم.

لنبدأ الإجابة على هذه التساؤلات من حيث انتهت، فأقول: النتيجة واحدة في نهاية الأمر، فالورع - كما عرفه هو، ونقلته عنه منذ قليل - هو تجنب ما لا يظهر فيه ما يوجب اجتنابه خوفا أن يكون ذلك فيه. والتجنب هو المنع كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ وكما في قوله ﷺ «وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه».

والمقصود بسد الذرائع - كما سبق أن بينته - هو منع المكلف من الذرائع التى تكون في ذاتها جائزة، ولكنها توصل إلى المحرم.

إذا فالغاية من القولين واحدة، ومما يؤكد هذا أن ابن حزم اتفق مع القائلين بسد الذرائع في كثير من الشواهد، والأمثلة التى ساقوها - وإن كان ذلك من باب التزامه بظاهر

---

(١) راجع ما قاله المرحوم أبو زهرة فى هذا الصدد: ابن حزم: ص ٤٣٤ .

النصوص فقط، دون تعليلها. كما أنه خالفهم في بعض منها. وسنشير فيما يلي لأهم مسائل الاتفاق، ومسائل الاختلاف:

أ ـ من مسائل الاتفاق:

١- النهى عن سب الأصنام، أو آلهة المشركين.

٢- النهى عن الصلاة تطوعا في أوقات النهى (وهى عند شروق الشمس، وعند استوائها، وعند غروبها) قالوا سدًّا لذريعة المشابهة بالكفار أو المشركين الذين يسجدون للشمس في هذه الأوقات. وقال هو: للنصوص الواردة في ذلك، وإلا لو كان هذا على ظاهر الاحتياط، لكانت الصلاة حينئذ أحرى وأولى، معارضة للكفار، فإذا سجدوا للشمس صلينا نحن لله تعالى، وإذا سجدوا للنار صلينا نعوذ بالله منها [١].

٣- قالوا: إن النبى ﷺ نهى عن بناء المساجد على القبور ولعن من فعل ذلك كما نهى عن تجصيص القبور وتشريفها، وعن الصلاة عليها وإليها؛ لئلا يكون ذلك ذريعة إلى اتخاذها أوثانا والإشراك بها. وقال ابن حزم بذلك أيضا، وإن استثنى صلاة الجنازة، فإنها تصلى في المقبرة وعلى القبر للنصوص الواردة في كل ذلك [٢].

٤- النهى عن بيع السلاح في زمن الفتنة، قالوا: سدًّا لذريعة الإعانة على المعصية. وقال هو: (لا يحل بيع شيء مما يوقن أنه يعصى الله به أو فيه، وهو مفسوخ أبدا كبيع كل شيء ينبذ أو يعصر ممن يوقن أنه يعمل خمرا، وكبيع الدراهم الرديئة ممن يوقن أنه يدلس بها، وكبيع الغلمان ممن يوقن أنه يفسق بهم أو يخصيهم، وكبيع المملوك ممن يوقن أنه يسيء ملكته، أو كبيع السلاح أو الخيل ممن يوقن أنه يعدو بها على المسلمين، أو كبيع الحرير ممن يوقن أنه يلبسه وهكذا في كل شيء لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ والبيوع التى ذكرنا تعاون ظاهر على الإثم والعدوان بلا تطويل، وفسخها تعاون على البر والتقوى) [٣].

وأقول: لعل هذه البيوع ـ التى استثناها ابن حزم من عموم البيع المباح، وقضى بتحريمها، وإن كان البيع في ذاته جائزًا أو مباحًا، لكن مآله هنا الحرام المتيقن ـ لعلها من

---

(١) الإحكام: ٨ / ٩٧ وراجع تفصيل هذه المسألة فى المحلى: ٣ / ٧ ـ ٣٧ .
(٢) راجع: المحلى: ٤ / ٢٧ ـ ٣٢، ٥ / ١٣٣ .
(٣) المرجع المذكور: ٩ / ٢٩، ٣٠ .

أقوى ما يستدل به على أخذه بقاعدة سد الذرائع؛ حيث ينطبق على هذه الأمثلة مفهوم سد الذرائع عند القائلين به، وإنما الخلاف بينه وبينهم في الإطلاق فحسب.

* وقالوا: إن النبى عليه السلام أبطل أنواعا من النكاح الذى يتراضى به الزوجان، كالنكاح بلا ولى سدا لذريعة الزنى، وكنكاح المتعة سدا لذريعة السفاح. وهو مذهب ابن حزم، إلا أن حجته في ذلك ظاهر النصوص الواردة في كل منهما، بلا تعليل [١].

٦- اتفقوا على وجوب الشفعة؛ قالوا: سدا لذريعة المفسدة المتعلقة بالشركة والقسمة [٢]، وكذلك الضرر الذى قد يلحق الشريك القديم من الشريك الجديد. وقال ابن حزم: للآثار المتواترة المتظاهرة، وكلها توجب الشفعة في كل شيء فكان طريق الفقهاء - في الشفعة - طريق النظر، وطريق ابن حزم طريق النص.

٧- قتل الجماعة بالواحد. قالوا: لئلا يكون عدم القصاص ذريعة إلى التعاون على سفك الدماء وبه يقول ابن حزم بعموم النص: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾. والأكثر من هذا أنه يذهب إلى أن من استسقى قوما فلم يسقوه فمات - وكذا الجائع والعارى - أنهم قتلوه عمدا، وعليهم القود.

وغير ذلك كثير من الشواهد التى ساقها القائلون بسد الذرائع، ووافقهم فيها ابن حزم، إلا أنهم قالوا: علة النهى في كل منها كونها ذريعة للمحظور، ويقول هو: لظاهر الآثار الصحيحة الواردة في كل منها، كالتفريق بين الأولاد في المضاجع، ونهى المرأة أن تسافر بغير محرم، وعن أن تنعت المرأة لزوجها كأنه ينظر إليها، وكتحريم المفاخرة بالجماع، ونهى الرجل عن أن يقول - بعد إصابة ما قدر له -: لو أنى فعلت كذا كان كذا وكذا [٣].

ب - من مسائل الاختلاف:

١- في تصرفات المريض مرض الموت قال الجمهور: لا يجوز له أن يهب أمواله، أو يتبرع بها لأحد من الورثة أو من غير الورثة؛ لاحتمال أن يكون قاصدا بذلك المضارة بالورثة كلهم أو بعضهم، أو حرمانهم من بعض التركة أو كلها. وقيدوا تصرفاته في أمواله - بالهبة، أو بالإقرار بدين عليه، أو بالتبرع - بالثلث. حتى لقد احتاطوا لمطلقته طلاقا بائنا

---

(١) انظر ما قاله: ابن حزم فى النكاح بلا ولى، ونكاح المتعة فى: المحلى: ٩ / ٤٥١، ٥١٩.
(٢) أعلام الموقعين: ٣ / ١٢٧.
(٣) تجد إشارات لهذه الشواهد وغيرها في رسالة الفكر الفقهي لابن حزم الظاهري: (٤٤١، ٤٤٢).

ثم مات، فإن الطلاق يكون واقعا، ولكنها ترثه؛ ما دامت في العدة عند الحنفية، ولو انتهت عدتها ـ ما لم تتزوج ـ عند الإمام أحمد، وعند المالكية ولو تزوجت. وخالفهم الشافعي في مسألة الطلاق هذه، لأن الطلاق ـ في نظره ـ ليس تصرفا متعلقا بالتركة، ولكنه وافقهم في تقييد تصرفات المريض المتعلقة بأعيان التركة؛ لأنها تمس حقوق الورثة.

أما ابن حزم فتصرفات المريض عنده كتصرفات الصحيح، ولا فرق، إلا العتق فإنه من الثلث. وقد وافق ـ وكذلك سائر الظاهرية ـ مذهب الشافعية في مسألة الطلاق، حيث قالوا: يقع الطلاق، ولكن لا ميراث لها أصلا. ولو أقر علانية ـ كما يقول ابن حزم ـ أنه إنما فعل ذلك لئلا ترثه، فلا حرج عليه في ذلك، لأنه فعل ما أبيح له من الطلاق الذى قطع الله تعالى به الموارثة: بينهما، وقطع به حكم الزوجية بينهما [١].

٢- قالوا: إن النبى ﷺ كان يكف عن قتل المنافقين مع كونه مصلحة؛ لئلا يكون ذلك ذريعة لتنفير الناس عن الإسلام (من دخل فيه، ومن لم يدخل) وحتى لا يقول الناس إن محمدا يقتل أصحابه. ولكن ابن حزم يقرر أن المنافقين على قسمين [٢]: قسم لم يعرفهم قط عليه الصلاة والسلام. وقسم آخر افتضحوا فعرفهم فلاذوا بالتوبة، ولم يعرفهم عليه والسلام أنهم كاذبون أو صادقون في توبتهم، وهؤلاء صاروا ـ بإظهارهم الإسلام ـ من جملة أصحابه، وحرمت دماؤهم بعد أن قالوا ما قالوا. ولو حل دم عبد الله بن أبى بن سلول ـ أو غيره من المنافقين ـ لما حاباه رسول الله ﷺ، ولو وجب عليه حد لما ضيعه عليه السلام. ومن ظن أن رسول الله ﷺ لا يقتل من وجب عليه القتل من أصحابه ـ ولو كان من المنافقين ـ فقد كفر وحل دمه، لنسبته إلى رسول الله الباطل. ومن الباطل البحت أن يكون رسول الله ﷺ يعلم أن فلانا بعينه منافق متصل النفاق ثم لا يجاهده، فيعصى ربه تعالى، ويخالف أمره، ومن اعتقد هذا فهو كافر؛ لأنه نسب الاستهانة بأمر الله تعالى إلى رسوله ﷺ، وقد قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡۚ وَمَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [٣].

٣- فى شهادة العدول لآبائهم وأبنائهم، أو الفروع للأصول والأصول للفروع قال

---

(١) انظر: المصدر السابق: ص ٤٤٢، ٤٤٣ ومراجعه.

(٢) راجع ما ذكره ابن حزم عن حكم قتل المنافقين والمرتدين، وأقوال الفقهاء في ذلك، فى المحلى: ١١ / ٢١٥ ـ ٢٢٧.

(٣) من الآية: ٧٣ التوبة، أو ٩ التحريم.

جمهور الفقهاء: لا تجوز، وهي باطلة لمظنة الكذب. ومن شروط الشهادة عند الأئمة الأربعة ـ وعند الإباضية مثلا ـ أن لا يكون الشاهد متهما في شهادة.

أما ابن حزم فقد ذهب إلى أن كل عدل فهو مقبول شهادته لكل أحد وعليه، ولا أثر للتهمة في قبول شهادة العدول، بل إن الحكم بالتهمة حرام، لا يحل؛ لأنه حكم بالظن [(١)].

٤- ونضيف إلى هذه المسائل الخلافية ما أشرت إليه ـ منذ قليل ـ من رأى ابن حزم في إلقاء السم في طعام المسلمين وشرابهم، وعقد النكاح بنية التحليل (وإن كانت هاتان المسألتان أظهر في باب الحيل منهما في باب الذرائع)، وكذلك قوله: الحدود لا تدرأ بشبهة، ونحو هذا مما لا أجد ضرورة لذكره؛ اكتفاء بما أوردته من أمثلة تكشف عن طبيعة موقف ابن حزم من قاعدة (سد الذرائع) ومدى التزامه بمنهجه فيها.

وأخيرا فإنه لما كان لهذه القاعدة (سد الذرائع) أثر بالغ في مجال التطبيقات العملية لكثير من الأحكام التكليفية، فأحسبنى أطلت الكلام فيها، وقد انتهيت إلى عدة نقاط، أجملها فيما يلى:

١- فيما يتعلق بوجوب سد الذرائع المفضية إلى الحرام اليقينى، فثمة إجماع على اعتبارها في الجملة، وأن الخلاف بين العلماء ليس في أصل القاعدة، وإنما في بعض المسائل الفرعية، وفى بعض أقسام الذرائع، وهو ما يفضى إلى المفسدة المحرمة ـ غالبا ـ ولم يظهر قصد المكلف؛ فمنهم من قال: العبرة بالمآل وهؤلاء لا يرون وجوب سدها. ومنهم من قال: العبرة بالقصد، فإن ظهر القصد من المكلف فهى حرام، وإلا فلا، مثل بيوع الآجال والعينة، وبعضهم يدخل هذين المثالين في باب الحيل.

٢- لاحظت وجود تداخل وتشابه كبيرين بين سد الذرائع والحيل المحرمة، ويظهر ذلك في موقف العلماء من كل منهما. وبالجملة فإنه حينما يستخدم المكلف الذرائع التى تؤدى إلى الحرام، أو يقصد التحايل على ما حرمه الله تعالى، والخروج عن شريعته.. يكون ذلك ممنوعا له من جميع علماء الأمة، وإنما الخلاف في صور معينة ـ كنكاح التحليل، وبيوع الآجال، وحفر الآبار في طريق المسلمين ـ ويترجح عندى قول من

(١) انظر: الإحكام: ٦ / ١٣ والمحلى: ٩ / ٤١٥ وموسوعة الفقه الإسلامى: ١٢ / ٢٧٨ وما بعدها، وابن حزم لأبى زهرة: ص ٤٣٦ .

يمنعها، سواء أكان ذلك من باب سد الذرائع، أو من باب إبطال الحيل، أو من باب الاحتياط.

٣- أن ابن حزم - على الرغم من استنكاره القول بسد الذرائع من الناحية النظرية - قد لجأ إلى سد الذرائع المفضية إلى المحظور، وقد ذكرت نماذج من المسائل التى وافق فيها القائلين بسد الذرائع، وذكرت - أيضا - أنه يرى الورع فيما يؤدى إلى المفسدة، وتجنب ما لا يظهر فيه ما يوجب اجتنابه خوفا أن يكون ذلك فيه - كما عرفه هو - وبذلك تضيق دائرة الخلاف بينه وبين القائلين بسد الذرائع، وأضحى الخلاف بينهما في الإطلاق أو في الاصطلاح فقط.

٤- ومهما يكن الأمر فإنه ينبغى الاحتياط في استعمال قاعدة سد الذرائع، أو الاحتياط في المشتبه فيه، حتى لا يكون ذلك سببا في الامتناع عن كثير من المباحات، أو المندوبات - بل حتى الواجبات كتعلم بعض العلوم التطبيقية - خشية أن تفضى إلى الوقوع في المحظور والله سبحانه وتعالى أعلم.



الأصل الثاني عشر: الاستصحاب

والاستصحاب: على وزن استفعال. وهو في اللغة: طَلَبُ الصحبة والملازمة، جاء في القاموس (مادة صحب): استصحبه، دعاه إلى الصحبة ولازمه، ونحو هذا في المعجم الوسيط.

وفي اصطلاح الأصوليين هو: الحكم ببقاء أمر في الزمن الحاضر بناء على ثبوته في الزمن الماضي ما لم يطرأ دليل على تغييره، أو كما قال ابن القيم: «استدامةُ إثباتِ ما كان ثابتًا، أو نفي ما كان منفيًا» ونزيد على هذا التعريف -«حتى يقوم الدليل على خلافه». وتعريفات الأصوليين للاستصحاب لا تخرج عن هذه الدائرة [١].

فكل أمر عُلِمَ وجوده، ثم حصل الشك في عدمه، فإنه يحكم ببقائه على الوجود بطريق الاستصحاب. وكل أمر علم عدمُ وجوده، ثم حصل الشك في وجوده، فإنه يُحكم باستمرار عدمه بطريق الاستصحاب لذلك العدم، إلى أن يأتي دليل يخرج هذا الأمر عن حالة الوجود - في الأولى - والعدم - في الثانية - فيتغير حكمه إلى ما نَقَلَنا إليه هذا الدليلُ.

يقول الإمام الغزالي تحت عنوان: الأصل الرابع: دليل العقل والاستصحاب:

اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأييدهم بالمعجزات. وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع؛ فإذا ورد نبي وأوجب خمس صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة، لا بتصريح النبي بنفيها لكن كان وجوبها منتفيًا؛ إذ لا مثبت للوجوب فبقي على النفي الأصلي؛ لأن نطقه بالإيجاب قاصر على الخمسة فبقي على النفي في حق السادسة وكأن السمع لم يرد.

وكذلك إذا أوجب صوم رمضان بقي صوم شوال على النفي الأصلي، وإذا أوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية، وإذا أوجب على القادر بقي

---

(١) انظر مثلاً: أعلام الموقعين: ١/ ٢٩٤ وإرشاد الفحول: ص ٢٣٧ والموسوعة ٧/ ٦١ وما بعدها، وسائر كتب الأصول. قال الخوارزمي في الكافي: (وهو آخر مدار الفتوى؛ فإن المفتي: إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الإجماع ثم في القياس فإن لم يجده فيأخذ حكمها في استصحاب الحال في النفي والإثبات؛ فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته. إرشاد الفحول (٢٣٧).

على العاجز على ما كان عليه [١].

يقول ابن حزم: (كل أمر ثبت إما بنص، أو إجماع فيه تحريم أو تحليل أو إيجاب، ثم جاء نص مجمل ينقله عن حاله، فإنما ننتقل منه إلى ما نقلنا النص، فإذا اختلفوا ولم يأت نص ببرهان على أحد الوجوه التي اختلفوا عليها، وكانت كلها دعاوي، فإنما نثبت على ما قد صح الإجماع أو النص عليه، ونستصحب تلك الحال، ولا ننتقل عنها إلى دعاوى لا دليل عليها) [٢].

هذه هي حقيقة الاستصحاب عند ابن حزم، وهي - كما قرر هو - بقاء الحكم المبنيّ على النص أو الإجماع، ولا ينتقل إلى حكم آخر إلا ببرهان، أو هو: الثبات على ما قد صحَّ الإجماع أو النص عليه، وعدمُ الانتقال عنه إلى ما لا دليل عليه.

استدل ابن حزم على وجوب القول باستصحاب الحال، إذا لم يكن نَصٌّ - أو إجماع - في المسألة بعدة أدلة، بعضُها نقلية، والبعض الآخر عقلية، يدخل تحتها البدهيات الشرعية المقررة عند الفقهاء جميعًا، وسوف أورد - فيما يلي - طرفًا من هذه الأدلة بنوعيها؛ باعتبارها أدلة القائلين بأن الأصل في الأشياء الإباحة، حتى يرد الشرع مقرّرًا أو مغيرًا، وإليه ذهب جمهور المعتزلة، وطائفة من فقهاء الحنفية، والشافعية، والظاهرية:

أولاً الأدلة النقلية أو الشرعية:

أ- من القرآن الكريم:

(١) قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [٣] هذا إن كان في الأمر نص حكم بالفرض، أو بالتحريم، فإن لم يكن نص بالفرضية، ولا نص بالتحريم، فهو على الإباحة استصحابًا لأصل الأشياء؛ إذ الأصل أن لا حكم على أحد، ولا شيئًا [٤] حراما على أحد بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي

---

(١) المستصفى (١/ ٢١٧-٢١٩) طبعة دار الفكر.

(٢) الإحكام: ٣/ ١٥٥ . (٣) من الآية: ١١٦ النحل.

(٤) هكذا في الأصل، والصواب إما أن يقال: (لا شيء حرامًا على أحد) ببناء شيء على الفتح في محل نصب؛ اسم لا النافية للجنس وهو مفرد وحرامًا: صفته منصوبة، والجار والمجرور متعلق بمحذوف خبر لا. ويجوز أن يقال (حرام) بالرفع خبر «لا» والجار والمجرور متعلق به، وإما أن يقال: (لا شيء حرامًا) على أن (لا) عاملة عمل ليس؛ برفع (شيء) اسمها ونصب (حرامًا) خبرها أو برفع (حرام) على أنه صفة لاسم (لا) وخبرها شبه الجملة، ولا يعد هذا من قبيل تكرار (لا) لأن الخبر مذكور في الجملة الأولى، وفي الثانية.

ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (١)، وجه الدلالة في هذه الآية أن الله تعالى أخبر بأنه خلق لعباده ما في الأرض جميعًا، وامتن عليهم بذلك. ومظهر هذه المنة: لا يكون إلا بإباحة الانتفاع بها، فكل ما فيها مباح لنا إلا ما دل الدليل الخاص على تحريمه. ويؤيد هذا المعنى - أو هذا الفهم للآية - قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ (٢) فإن خلق ما في الأرض وتسخير ما في السموات وما في الأرض للناس لا يكون الإخبار عن ذلك محققًا فائدة إلا إذا كان ما فيها وما يخرج منها مباحًا؛ إذ لو كان ذلك محظورًا عليهم لما كان هنالك من مقتض لهذا الامتنان على العباد بالخلق، أو التسخير لهم (٣).

(٢) قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (٤) فإن الآية تدل على أن عدم تحريم غير ما ذكر كان لعدم وجود دليل على تحريم غير ما حرمه الله تعالى في الآية. فكان عدم وجود الدليل على التحريم دليلا على الحل، وما ذلك إلا لأن الأصل في الأشياء الإباحة (٥).

ب - من السنة المطهرة:

قوله ﷺ: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا» فلا يحل لأحد من مال أحد ولا من دمه ولا من عرضه ولا من بشرته إلا ما أباحه نص (٦).

ثم إن الإنسان لم يترك سدى - كما قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ (٧) والسدى هو المهمل الذي لا يؤمر ولا ينهى، وإنما لابد من ورود شرع يأمر بأشياء، وينهى عن أشياء، ويُبْقِي أشياء أخر على أصل الإباحة، قال تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (٨) وقد كان آدم عليه السلام رسولا في الأرض، وقال تعالى له إذ أنزله إلى الأرض: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (٩) فأباح الله تعالى الأشياء بقوله إنها متاع لنا، ثم حظر ما شاء، وكل ذلك بشرع (١٠)، وينتهي ابن حزم إلى أن الأصل في الأشياء

---

(١) من الآية: ٢٩ البقرة.
(٢) الآية: ١٣ سورة الجاثية.
(٣) انظر: أصول الفقه عباس متولي حمادة ص ٢٥٦، الطبعة الثانية ١٩٦٨م.
(٤) الآية: ١٤٥ الأنعام.
(٥) أصول الفقه. عباس حمادة: ٢٥٧ .
(٦) انظر: الإحكام لابن حزم (٥/٥٣)، والحديث المذكور رواه البخاري ومسلم وغيرهما.
(٧) الآية: ٣٦ القيامة.
(٨) الآية: ٢٤ فاطر.
(٩) من الآية: ٢٤ الأعراف.
(١٠) انظر: الإحكام: ١/٥٧، ٥٨ .

الإباحة بهذا النص الشرعي العام الذي خوطب به آدم وذريته وهو قائم حتى تقوم أدلة المنع أو اللزوم التي تثبت بالشرع [1].

ثانيًا: الأدلة العقلية:

وتتمثل في كون الانتفاع المترتب على الأشياء التي لم ينص على تحريمها إذا كان خاليًا من المفسدة عادة؛ فإن العقل يدعو إليه، والشرع يؤيد هذا بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [2] فثبت إباحة الانتفاع بما لا ينص على حكمه عملا باستصحاب الإباحة الأصلية [3]، ولهذا نجد العلامة ابن حزم يدخل تحت الأدلة العقلية البدهيات الشرعية المتفق عليها، نحو خلق الله لنا ما في الأرض جميعًا، وأن كل ما في الأرض لنا متاع، وأن كل شيء على الثابت له - من مراتب الشريعة الخمس (الأمر، والندب، والنهي، والكراهة، والإباحة) - حتى يحدث سببٌ للتغيير؛ إما بأن يُحْكَم بخلافه، وإما بأن تتغير حاله:

فالأول: عَبَّرَ عنه ابن حزم بقوله: (ونقول لكل من ادعى النبوة كمسيلمة، والأسود وغيرهما: عهدناكم غير أنبياء، فأنتم على بطلان دعواكم حتى يصح ما يثبتها، وكذلك نقول لمن ادعى أن فلانًا قد حَلَّ دمُه بردة، أو زنا: عهدناه بريئًا من كل ذلك، فهو على السلامة حتى يصح الدليل على ما تدعيه، وكذلك نقول لمن ادعى أن فلانًا العدلَ قد فسق، أو أن فلانًا الفاسقَ قد تعدل، أو أن فلانًا الحيَّ قد مات، أو أن فلانة قد تزوجها فلان.. وهكذا كل شيء: إننا على ما كنا عليه حتى يثبت خلافه).

والثاني: بينه بقوله: إذا تبدل الاسم فقد تبدل الحكم بلا شك، كالخمر يتخلل أو يُخلَّل؛ لأنه إنما حرمت الخمر، والخل ليس خمرًا، وكالعذرة تصير ترابًا، فقد سقط حكمها، وكلبن الخنزيرة والحُمُر والميتات يأكلها الدجاج، ويرتضعه الجدي، فقد بطل

---

(١) راجع: ابن حزم لأبي زهرة: ص ٣٧٤، هذا وقد ذهب بعض العلماء إلى أنه لا يعلم حكم شيء إلا بدليله، فإن لم يوجد الدليل فالأصل المنع، وذهب آخرون إلى الوقف، ونحن نختار ما ذهب إليه ابن حزم ووافقه فيه الشوكاني من أن الأصل في الأشياء الإباحة إلا ما ورد النص بتحريمه، وذلك لقوة أدلة ابن حزم، وتعددها من النقل والعقل، أما ما احتج به مخالفوه من أن الأصل هو المنع، أو الوقف فلا يقوم شيء منه كدليل مقنع على ما يقولون. (انظر على سبيل المثال في تفصيل الاستدلال والموازنة بين الأدلة على هذه القضية: الإحكام لابن حزم ١/ ٥٢ وما بعدها، ونيل الأوطار: ١/ ٢٦٥، ٢٦٦).

(٢) الآية: ٣٢ الأعراف.

(٣) أصول الفقه: عباس حمادة: ٢٥٧ .

التحريم؛ إذ انتقل اسم الميتة واللبن والخمر، ومن حَرَّم ما لا يقع عليه الاسم الذي به جاء التحريم، فلا فرق بينه وبين من أحل بعض ما وقع عليه الاسم الذي به جاء التحريم، وكلاهما متعد لحدود الله تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾ (١).

ومن جهة أخرى فإن ابن حزم كان قد قرر - في أول كتابه الإحكام - : أنه لم يَخْلُ قط وقت من الزمان عن أمر أو نهي؛ أي من شرع. وأنه ليس للأشياء حكم في العقل أصلاً لا بحظر ولا بإباحة، وأن كل ذلك موقوف على ما ترد به الشريعة؛ لأن حكم الأشياء لا يثبت إلا بالشرع (٢).

وقال - في صدر حديثه عن الاستصحاب -: «إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما، على حكم ما، ثم ادعى مُدَّعٍ أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله، أو لتبدل زمانه، أو لتبدل مكانه، فعلى مدعي انتقال الحكم من أجل ذلك، أن يأتي ببرهان - من نص قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ ثابتة - على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل. فإن جاء به صح قوله، وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك، والفرض على الجميع: الثباتُ على ما جاء به النص، ما دام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه؛ لأنه اليقين، والنقلةُ دعوى وشرعٌ لم يأذن الله تعالى به، فهما مردودان كاذبان، حتى يأتي النص بهما، ويلزم من خالفنا في هذا أن يطلب كلَّ حين تجديدَ الدليل على لزوم الصلاة، والزكاة، وعلى صحة نكاحه مع امرأته، وعلى صحة ملكه لما يملك» (٣).

ويختتم ابن حزم استدلاله العقلي على استصحاب الأصل، وبقاء الحكم مع تبدل الزمان والمكان، ما لم يطرأ عليه تغيير بدليل، أو بتحويل الوصف، أو الاسم الذي كان له إلى وصف - أو اسم - آخر له حكم آخر - مستدلاً بصحة النقل من كل كافر ومؤمن على أن رسول الله ﷺ أتانا بهذا الدين، وذكر أنه آخرُ الأنبياء وخاتم المرسلين، وأن دينه هذا لازم لكل حي، ولكل من يولد إلى يوم القيامة في جميع الأرض. يقول ابن حزم: فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان، ولا لتبدل المكان، ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبدًا في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال، حتى يأتي نص بنقله عن حكمه في زمان آخر، أو

(١) راجع: الإحكام: ٥/٥، ٦، والآية: ١ الطلاق.
(٢) انظر: الإحكام: ١/٥٢، ٦٠.
(٣) المصدر المذكور: ٥/٢.

مكان آخر، أو حال أخرى. وكذلك إن جاء نص بوجوب حكم في زمان ما، أو في مكان ما، أو في حال ما، وبين لنا ذلك في النص - وجب أن لا يُتَعَدَّى النص، فلا يلزم ذلك الحكم حينئذ في غير ذلك الزمان ولا في غير ذلك المكان، ولا في غير تلك الحال [(١)].

أنواع الاستصحاب:

النوع الأول: استصحاب الإباحة أو البراءة الأصلية عند عدم الدليل على خلاف ذلك.

وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء والأصوليين [(٢)] وإن حدث اختلاف منهم حول حجيته [(٣)]، وهل هو دليل مستقل أم قاعدة أصولية؟ وما أثر التوسع في الاستدلال به من قبل الظاهرية على وجه الخصوص؟ ذلك أن أكثر العلماء اعتمادًا على هذا الأصل (الاستصحاب) إنما هم الظاهرية، ومن ينفي القياس معهم؛ إذْ وجدوا في الاستصحاب الرحاب الواسع الذي يدل على حكم كل ما لم يرد نص عن الشارع عليه. ولأجل اعتمادهم على هذا الأصل فإنهم نفوا القياس، ولم يقولوا به [(٤)].

وذلك لأن الأدلة أو مصادر التشريع عندهم، هي النص (قرآنًا كان أو سنة)، والإجماع، والدليل المشتق منهما، وكل من الإجماع والدليل راجع إلى النص. إذن عماد - أو محور - الاستدلال في الفقه الظاهري، هو النص، وهو يدور معه وجودًا وعدمًا، فإن وُجد النص وُجد الحكم واستمر، وإن لم يوجد لا يوجد، وتستمر الحال على حكم النص السابق من شرع محمد ﷺ، فإن لم يكن من شرعه نَصٌّ، فهو باقٍ على حكم الشرع المقرر

---

(١) الإحكام: ٥/ ٥.

(٢) وقد أشرت قبل قليل إلى أن هناك من قالوا: إن الأصل في الأشياء الحظر حتى يرد الشرع مقررًا أو مغيرًا. ومن قالوا بالوقف، حتى يرد النص بالحكم؛ إذ لا دخل للعقل في تشريع الأحكام. (انظر: أصول الفقه: لعباس حمادة: ٢٥٧، ٢٥٨ هامش). انظر: إرشاد الفحول: ٢٣٧، ٢٣٨، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية: ٢١، وأصول الفقه الإسلامي للدكتور/ محمد سراج: ٢٧٣- ٢٧٤.

(٣) فقول بأنه حجة، وقول ليس بحجة، وقيل هو حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله عز وجل، وقول رابع: إنه يصلح حجة للدفع لا للرفع، أو لا للاستحقاق كمسألة المفقود الذي تستصحب حياته فلا تقسم تركته ولا تطلق عليه امرأته حال فقده، ولكن لو مات له شخص يرثه (المفقود) فلا يستحق من إرثه شيئًا لعدم تحقق حياته عند موت مورثه.

(٤) يقول الدكتور عباس حمادة: ويليهم في هذا الحنابلة الذين لا يلجأون إلى القياس إلا عند الضرورة ويليهم الشافعية الذين لا يقولون بالمصالح المرسلة، ويليهم الحنفية الذين يجدون في الاستحسان ما يغنيهم عن الاستصحاب، ويليهم المالكية الذين وسعت المصلحة. المرسلة عندهم كل ما كانوا يطمعون في تحقيقه عن طريق الاستصحاب (أصول الفقه: ٢٥٨).

للخليقة - منذ آدم عليه السلام - بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [البقرة: ٣٦] وهو الإباحة الأصلية - أي التي هي الأصل في الأشياء كما ذهب ابن حزم - حتى يقوم دليل اللزوم بالكف أو بالفعل، إذ لا إلزام إلا بنص.

ولما كان ابن حزم يتمسك بظاهر النصوص، ويرفض الرأي والقياس في شيء من أمور الدين - كما أشرنا في فصل القياس - فالنتيجة الحتمية لهذا أنْ فَتَحَ باب الاستصحاب على مصراعيه، وبنى عليه كثيرًا من المبادئ الفقهية الآتية:

الأول: كل شيء لم يقم الدليل على حكمه فهو على الإباحة، فلا إلزام إلا بنص. وبمقتضى هذا المبدأ خرج علينا بكثير من الأحكام الفقهية الغريبة - أو لِنَقُل: الشاذة - عن الروح الإسلامية وفي بعضها نوع من التسامح، وفي البعض الآخر نوع من التشدد.

من هذه المسائل القائمة على هذا المبدأ:

١- جواز قراءة القرآن والسجود فيه ومس المصحف بغير وضوء، وللجنب والحائض والنفساء. وقال: إنها أفعالُ خيرٍ مندوب إليها، مأجور فاعلها فمن ادعى المنع فيها في بعض الأحوال كلف أن يأتي بالبرهان... إلى آخر ما قال [١].

وقد تكلف ابن حزم الاحتجاج لمذهبه في هذه المسألة، ورد أدلة الجمهور - على منع الجنب والحائض والنفساء - خاصة - من قراءة القرآن ومس المصحف - نحو قوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [٢] وحديث علي رضي الله عنه -: (أن رسول الله ﷺ لم يكن يحجزه عن القرآن شيء ليس الجنابة)، وكتاب رسول الله ﷺ إلى عمرو بن حزم، وفيه: «لا يمس القرآن إلا طاهر».

فقال ابن حزم - في الآية -: الذي فيها ليس أمرًا وإنما هو خبر، وأن المراد بها الذكر الذي في السماء لا يمسه إلا الملائكة. وقال - في حديث علي -: ليس فيه نهي عن أن يقرأ الجنبُ القرآن، وإنما هو فِعْلٌ منه عليه السلام لا يلزم، وقد يتفق له عليه السلام تَرْكُ القراءة في تلك الحال ليس من أجل الجنابة. وقال - عن كتاب عمرو بن حزم -: صحيفة لا تُسْند [٣].

وكل هذه الردود تجد أجوبة مقنعة، ويكفي أن أذكر - هنا - أن من المتفق عليه سقوطَ التكاليف عن الجنب والحائض والنفساء - مدة الجنابة، والحيض، والنفاس - فكيف

---

(١) المحلى (١/ ٧٧، ٢/ ١٨٤).
(٢) الآية ٧٩ الواقعة.
(٣) راجع: المحلى: ١/ ٧٧، ٨٤.

بالمندوبات. فلا وجه لقول ابن حزم: إنها أفعال خير مندوب إليها في كل حال، وما قاله - في الآية - من أن لفظها لفظ الخبر، وتأويله إياها على النحو الذي ذكرت - ليس بأولى ممن قال: بل لفظها خبر معناه الطلب أو النهي، وأن المراد بها: لا يمسه عند الله إلا المطهرون، وإن كان في الدنيا يمسه المسلم الطاهر، والمجوسي الرجس، ويكون (الكتاب) هو المصحف، و(المطهرون) هم بنو آدم [1]. وأما رَدُّه الاستدلالَ بحديث عليّ، فأساسه الظن - وهو (لا يغني من الحق شيئًا) - ثم إن ما قرره في المسألة المذكورة من الأعمال التي ليس عليها الرسول ﷺ، بنص حديث علي- الذي لم يستطع ابن حزم أن يطعن فيه؛ لا في سنده، ولا في متنه - وكثيرًا ما يستدل ابن حزم بقوله عليه السلام: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد».

وأما كتاب عمرو بن حزم فقد رواه الحاكم - في (المستدرك) - وروى بعضَه مالك - في (الموطأ) - وأبو داود في المراسيل - من حديث الزهري - والنسائي، وابن حبان، والدارقطني، والبيهقي، والبغوي، وابن رشد في (بداية المجتهد) [2] ثم إنه بمعنى حديث عليٍّ السابق - وهو مسند صحيح - ففي ذلك تقوية لرواية عمرو بن حزم على فرض أن في بعض طرقها ضعفًا، بالإضافة إلى رواية الثقات له.

٢- إن كان على حجرٍ نجاسةٌ - غير الرجيع (وهو الغائط إذا بدأ التطهر بالأحجار بمخرج الغائط) - أجزأه في تطهير القبل والدبر من البول والغائط والدم من الرجل والمرأة! [3].

لست أدري كيف أجاز ابن حزم - غفر الله له - الاستجمار بحجر عليه نجاسة، ومقصود الشارع من ذلك: التطهيرُ والنظافةُ، لا النجاسة والقذارة؟!

٣- ما أكل فيه الكلب أو وقع فيه، أو أدخل فيه بعض أعضائه، فلا غسل في ذلك ولا هرق؛ لأنه حلال طاهر قبل ذلك بيقين - كما هي نص عبارة ابن حزم - فلا ينتقل إلى التحريم والتنجيس إلا بنص لا بدعوى، والماء الذي يُغْسل به الإناء من ولوغ الكلب، طاهر بحكم الأصل، وحلال شربه! لأنه لم يأت نص باجتنابه. وكذلك الماء المستعمل في الوضوء والغسل يصح أن يستعمل مرة ثانية، وثالثة... لأنه طاهر بحكم الأصل، ولم

---

(١) راجع: تفسير ابن كثير: ٤/ ٢٩٨، ٤٧١.
(٢) انظر مثلاً: هامش المحلى: ١/ ٨١، ٨٢ وشرح السنة للبغوي: ١/ ٤٤٤، ٤٤٥ وهامشها، وبداية المجتهد: ١/ ٤١ وتفسير ابن كثير: ٤/ ٢٩٨.
(٣) (المحلى: ١/ ٩٩)

يأتِ نصٌّ يُخرجه عن هذا الأصل، وما دام الأمر هكذا، فإنه مباحٌ استعمالُه !! [(١)].

أليس ما أكل منه الكلب - أو وقع فيه، أو أدخل فيه بعض أعضائه - من طعام، أو شراب بقي فيه شيء من لعابه أو عرقه أو نتنه، فيحرم تناوله، وتجب إراقته لذلك؛ لأن الكلب قذر بكل حال، ويحمل كثيرًا من الأمراض الخبيثة ينقلها للإنسان، والوقاية منها ضروري، والنظافة من الإيمان؟! ثم إن الكلب ذو ناب من السباع فهو حرام، وبعض الحرام حرام بلا شك ولعابه وعَرَقُه: بعضُه، فهما حرام -[(٢)]. والحرام فرض إزالته واجتنابه ! ثم إني لم أرَ وجهًا لاعتبار الماء المستعمل في غسل الإناء من ولوغ الكلب - والمستعمل في الوضوء والغسل - طاهرًا، ومباحًا استعماله، كما قرر ابن حزم !

٤- سؤر الخنزير طاهر؛ إذ لم يَرِدْ فيه نص، ولا يكون نجسًا إلا ما جاء النص بأنه نجس، وإلا فلو كان كل حرام نجسًا، لكان ابن آدم نجسًا؛ لأن لحمه حرام ! [(٣)].

لم يقل أحد من الفقهاء: إن سؤر الخنزير طاهر - كما ذهب ابن حزم - ويكفي أنه تناقض مع نفسه؛ إذ قرر - في غير موضع [(٤)] - أن الخنزير كله رجس، فهو حرام، وبعض الحرام بلا شك والحرام فرض إزالته واجتنابه !

٥- البائل في الماء الراكد - الذي لا يجرى - حرام عليه الوضوء بذلك، والاغتسال به لفرض أو لغيره.. إن لم يغير البول شيئًا من أوصافه! وحلال الوضوء والغسل به لغيره - مع أن علة النهي عن التطهير بهذا الماء بالنسبة للبائل وغيره - وهو يعلم - واحدة. ثم هو يفرق بين البائل والمتغوط لأن النص لم يرد إلا في البول، فيكون حكم ما عداه هو الإباحة بحكم الأصل.

مع أنه ﷺ قد نَبَّهَ بالبول على ما يشبهه، ولكن التمسك بظواهر النصوص، وعدم تعليلها دَفَعَاه إلى التفرد بهذا القول! ثم كيف يكون حرامًا الوضوءُ والغسلُ من ماء لا يجري قد تنجس بالبول أو الحدث، ثم يكون طاهرًا حلالاً الشربُ منه في ذات الوقت؟! [(٥)]

---

(١) (المحلى: ١/ ١١١، ١٨٣).
(٢) بنص كلام ابن حزم في المحلى (١/ ١١١).
(٣) انظر: المحلى: ١/ ١٣٢، ١٣٣ .
(٤) راجع: المحلى: ١/ ٢٤، ٢/ ٢٢٣، ٧/ ٣٨٨، ٣٩٠ .
(٥) راجع المحلى: ١/ ١٣٥ وما بعدها، هذا وفي هامش المحلى (١/ ١٤٥) كلام جيد لمحقق الكتاب حول هذه المسألة جزاه الله خيرًا.

٦- ذهاب العقل بأي شيء - من جنون أو إغماء أو سكر - لا يوجب الوضوء !! [١]

هذه المسألة من الآراء - الغريبة - التي خالف فيها ابن حزم جمهور الفقهاء؛ ومبعث الغرابة فيها أنه يوجب الوضوء من النوم قَلَّ أو كثر، أيقن من حوله أنه أحدث أو لم يحدث [٢]. وذهاب العقل أولى أن يكون سببًا للوضوء من النوم؛ لأن النوم إذا كان يوجب الوضوء في الحالة التي هي سبب للحدث غالبًا - وهو الاستثقال - فأحرى أن يكون ذهاب العقل سببًا لذلك! [٣].

٧- لا ينقض الوضوءَ الدمُ السائل من الإحليل أو من الدبر، ولا ماء ولا دم تراه الحامل من فرجها، ولا شيء يخرج من الدبر لا عذرة عليه سواء في ذلك الدود والحجر والحيات، ولا حقنه ولا تقطير دواء في المخرجين، ولا شيء يخرج من فرج المرأة من قصة بيضاء أو صفراء أو كدرة أو كغسالة اللحم أو دم أحمر لم يتقدمه حيض !!! وقال: لم يأت قرآن ولا سنة ولا إجماع بإيجاب وضوء في شيء من ذلك [٤].

وسقوط هذه الآراء الغريبة - أو لنقل الشاذة - المُغْرِقة في التمسك بحرفية النصوص، دون البحث عن عللها، ومراميها - ليس في حاجة إلى تعليق! وهل هذه الأشياء الخارجة من الإحليل أو من الدبر تخلو من رطوبات خارجة من الدبر - أو القبل - وتخلو من شيء من الغائط عليها، وهذا ما لا انفكاك منه؟! ثم إن قوله في الدم الظاهر أو الخارج من فرج الحامل يخالف قول كبار فقهاء الصحابة والتابعين ومن بعدهم - برواية ابن حزم نفسه [٥] - مثل أم المؤمنين عائشة، وعطاء، والحكم بن عتيبة، والنخعي، والشعبي وسليمان بن يسار، ونافع، والزهري، والثوري، والأوزاعي. . وغيرهم.

٨- لو أن امرأة وطئت ثم اغتسلت ثم خرج ماء الرجل من فرجها فلا شيء عليها لا غسل ولا وضوء؛ لأن الغسل - كما يقول - إنما يجب عليها من إنزالها لا من إنزال غيرها، والوضوء إنما يجب عليها مِنْ حدثها لا من حدث غيرها، وخروج ماء الرجل من فرجها ليس إنزالاً منها ولا حدثًا، فلا غسل عليها ولا وضوء !! [٦]

---

(١) انظر المحلى: ١/ ٢٢١ .
(٢) (المحلى: ١/ ٢٠٦، ٢٠٧).
(٣) انظر بداية المجتهد: ١/ ٤٠، ٤١ .
(٤) (المحلى: ١/ ٢٥٥، ٢٥٦).
(٥) (المحلى ١/ ٢٦٣).
(٦) (المحلى: ٢/ ٦، ٧).

صحيح أن وجوب الغسل لا دليل عليه، لأنه لم يحصل منها إنزال، لكن الوضوء واجب عليها، إذ إن الخارج منها - وإن كان مَنِيَّ الرجل - لا يخلو من اختلاطه برطوبات خارجة منها، وهذا ما لا بد منه، وعلى أية حال، فكلام ابن حزم - هنا - أقل غرابة من قوله في المسألة السابقة.

٩- يجوز للحائض والنفساء والجنب أن يدخلن المسجد، وأن يقمن فيه، وإذا حاضت المعتكفة أقامت في المسجد كما هي تذكر الله تعالى، وكذلك إذا ولدت، فإن اضطرت إلى الخروج خرجت، ثم رجعت إذا قدرت، ولا يجوز مَنْعُهُنَّ من ذلك؛ إذ لم يأت نص بالمنع ولا إجماع! (١)

وفي رأيي أنه لا يجوز لهن الدخول في المسجد، والمكث فيه - إلا لضرورة - وقال كثير من الفقهاء منهم سفيان، وأبو حنيفة، ومالك - لا يَمُرَّان (الحائض والنفساء) فيه، فإن اضطرا إلى ذلك تيمما، ومنع آخرون من ذلك مطلقًا، واحتجوا بأحاديث كثيرة رواها ابن حزم بإسنادها ثم ضعفها من جهة السنة؛ إما لأن أحد رواتها مجهول، وإما لأنه غير مشهور (٢).

ولكنْ جَهْلُه بالراوي، أو عدمُ شهرته لا يعني عَدَمَ العلم به، وبحالته - من حيث الجرح والتعديل - عند غيره.

١٠- الاستمناء باليد لا يبطل الصوم !!! (٣)

هذه المسألة من شواذ فكر ابن حزم الفقهي، ولا أعلم أحدًا قال بمثل هذا القول الذي احتج له بحجة واهية؛ وهي أنه لم يأت نص بأنه (الاستمناء) ينقض الصوم، ولم يكتف ابن حزم بذلك، بل إنه ليتكلف الرد على ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من إبطال صوم المستمني أو الناكح يده، حتى إن من المالكية - من يقول ببطلان صوم مَنْ تابع النظر فأمنى، وقَبَّلَ فَأَنْعَظَ، أمذى أو أمنى (٤) - يقول ابن حزم: (والعجب كله ممن لا ينقض الصوم بقتل النفس، والسعي في الأرض بالفساد، وترك الصلاة، وتقبيل نساء المسلمين عمدًا - إذا لم يُمْنِ، ولا أمذى - ثم ينقضه بمس الذكر إذا كان معه إمناء !! وهم لا

(١) (المحلى: ٢/ ١٨٤، ٥/ ١٩٦).
(٢) راجع المحلى: ٢/ ٢٨٥، ٢٨٦ وهامشه.
(٣) (المحلى: ٦/ ٢٠٣).
(٤) راجع: المحلى: ٦/ ١٩٢ وبداية المجتهد: ١/ ٢٩٠.

يختلفون أن مس الذكر لا يبطل الصوم، وأن خروج المني دون عمل لا ينقض الصوم، ثم ينقض الصوم باجتماعهما، وهذا خطأ ظاهر لا خفاء به) [١].

وأقول: - رحم الله ابن حزم، فقد أسرف على نفسه كثيرًا في تكلف الاستدلال لرأيه في هذه المسألة، وكذلك لرد مذهب جمهور الأئمة المجتهدين، وغالط مغالطة شديدة حين تعجب من أنهم لا يختلفون في أن مس الذكر لا يبطل الصوم، وأن خروج المنى دون عمل لا ينقض الصوم أيضًا، ثم ينقضونه باجتماعهما. والعجب، بل الخطأ في قوله هو؛ فالفرق بين الحالتين ليس في حاجة إلى إيضاح، ومن ثم فالحكم مختلف - بالضرورة - في كلٍّ، ويكفي أن نعلم أن ما قرره ابن حزم - هنا - لا يتمشى مع روحانية الصوم، وشفافيته، والأهداف السامية لمشروعيته كالكذب والغيبة والنميمة والظلم. . . وغير ذلك من كل ما حُرِّم على المرء فعلُه [٢]!

المبدأ الثاني (من المبادئ القائمة على الاستصحاب):

الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت خلافُه أو ما يغيره؛ بمعنى أن ما ثبت حلُّه، لا يزول الحل إلا بدليل، أو بأمر يغير ذاته، وكذلك ما ثبت تحريمه، لا يزول هذا التحريم إلا بدليل، أو بتغيير في اسمه، أو صفته [٣]. ومما بناه على هذا المبدأ الأصولي من أحكام فقهية:

١- إذا احترقت العذرة أو الميتة، أو تغيرت فصارت رمادًا، أو ترابًا طهرت؛ لأن تغيير الاسم - أو الوصف - يقتضي تغيير الحكم [٤].

٢- الطاهر لا ينجس بملاقاة النجس، والنجس لا يطهر بملاقاة الطاهر، والحلال لا يحرم بملاقاة الحرام، والحرام لا يحل بملاقاة الحلال، بل الحلال حلال كما كان، والحرام حرام كما كان، والطاهر طاهر كما كان، والنجس نجس كما كان، إلا أن يرد نص بإحالة حكم من ذلك، أو بتغيير لونه، أو طعمه، أو ريحه [٥].

---

(١) المحلى: ٦/٢٠٥. (٢) انظر المصدر السابق: ص ١٧٧.

(٣) قد يبدو في الظاهر أن هذا المبدأ لا يختلف عن المبدأ الأول، ولكنهما في الواقع، وعند التأمل يختلفان اختلافًا جوهريًا؛ فالأول لم يكن فيه حكم أصلاً. أما هذا فالحكم ثابت فيه تحليلاً، أو تحريمًا، وبالاسم أو الصفة. . فتأمل هذا جيدًا.

(٤) (المحلى١/١٢٨، ١٣٨، والإحكام: ٥/٦).

(٥) (انظر المحلى: ١/١٣٢، ١٣٦، ١٣٧).

ويبدو أثر هذا القول في المسألة التالية:

٣- قال ابن حزم: كل شيء مائع - من ماء أو زيت. أو غير ذلك، أي شيء كان - إذا وقعت فيه نجاسة أو شيء حرام يجب اجتنابه أو ميتة، فإن غَيَّرَ لونَ ما وقع فيه أو طعمه أو ريحه، فقد فسد كله، وحرام أكله، ولم يجز استعماله ولا بيعه. فإن لم يغير شيئًا من لون ما وقع فيه ولا من طعمه ولا من ريحه، فذلك المائع حلال أكله وشربه واستعماله - إن كان قبل ذلك كذلك - والوضوء حلال بذلك الماء، والتطهير به في الغسل أيضًا كذلك، وبيع ما كان جائزًا بيعه قبل ذلك - حلال، إلا البائل في الماء الراكد فحرام عليه الوضوء والاغتسال بذلك الماء لفرض أو لغيره، وحكمه التيمم إن لم يجد غيره لقوله ﷺ: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل منه» وفي رواية أخرى «ثم يتوضأ منه». وذلك الماء طاهر حال شربه له ولغيره، إن لم يغير البول شيئًا من أوصافه. فإن غير شيئًا من أوصافه فلا يجزئ حينئذ استعماله أصلا لا له ولا لغيره [١].

وفي رأيي أنه إذا جاز أن نعتبر هذا المائع - الذي خالطته نجاسة بلا شك، ولو لم تغير شيئًا من أوصافه - طاهرًا، وحلالاً أكله، وشربه، واستعماله - إذا جاز ذلك في كثير الماء، فإنه لا يجوز في القليل. وأيضًا فإني لا أرى وجهًا لتحريم ابن حزم على البائل - في الماء الراكد - الوضوء والغسل منه أو به، ثم حكمه بطهارته، وحِلّه للشرب له ولغيره!

المبدأ الثالث: اليقين لا يزول بالشك:

معنى هذا المبدأ أن الشيء إذا ثبت على وجه التيقن فلا يحكم بزواله لمجرد الشك. ومن الفروع المبنية عليه ما يأتي:

١- من أيقن بالوضوء والغسل ثم شك هل أحدث أو كان منه ما يوجب الغسل أم لا، فهو على طهارته، وليس عليه أن يجدد غسلاً، ولا وضوءًا.. يقول ابن حزم: وهذا قول أبي حنيفة والشافعي وداود [٢].

٢- من كان بحضرته ماء وشك أَوَلَغَ الكلب فيه أم لا، فله أن يتوضأ به لغير ضرورة، وأن يغتسل به كذلك؛ لأنه - كما يقول أبو محمد - على يقين من طهارته في أصله، وجواز التطهير به، والحق اليقين لا يسقطه الظن. فإن كان بين يديه إناءان فصاعدًا، وفي أحدهما

---

(١) (انظر: المحلى: ١/ ١٣٥ وما بعدها، والحديث المذكور: رواه الستة وأحمد بن حنبل).
(٢) (المحلى: ٢/ ٧٩، ٨٠).

ماء طاهر بيقين، وسائرها مما ولغ فيه الكلب، أو العكس بأن كان فيها واحد ولغ فيه كلب، وسائرها طاهر، ولا يميز من ذلك شيئًا، فله أن يتوضأ بأيها شاء؛ لأن كل ماء منها فعلى أصل طهارته على انفراده [1].

٣- من شك أطلق امرأته أم لم يطلقها فلا شيء عليه؛ فإن أيقن أنه طلق إحداهن، ثم لم يدر أيتهن هي، فلا يُفرّق بينه وبينهن، أو فلا يُعتبرْن مطلقات جميعهن - مع خفاء أيتهن طلق - بخلاف ما ذهب إليه المالكية؛ لأن كل واحدة كان نكاحها ثابتًا بيقين، فلا يزول إلا بيقين مثله، ولأننا لو قلنا بطلاقهن جميعًا - في هذه الحالة - للزم تحريم يقين الحلال من باقي نسائه اللواتي لم يطلقهن بلا شك، وتحليلُ الحرام المتيقن وهو إباحة الفروج اللواتي لم تطلق للناس، فالمالكية اعتبروا الأصل في الأبضاع هو التحريم حتى يوجد مسوغ لحلها، وبالشك في كل واحدة مع استيقان الطلاق يكون بقاء النكاح في كل واحدة محل شك، فلا تحل؛ لأن الحرام المستيقن لا يزول إلا بنكاح مستيقن.

المالكية - إذن - قد احتاطوا في الحل بالنسبة للمطلق، ولم يحتاطوا بالنسبة للزواج اللاحق، اللهم إلا إذا قالوا : يطلقن جميعًا، ولا يجوز زواجهن بعد ذلك، ولم يقولوا بذلك، بل ليس من المعقول أن يقال [2].

وهناك مسائل كثيرة فرّعها ابن حزم على هذه المبادئ - الثلاثة - وأحسب أن فيما ذكرته الكفاية.

وبعد ؛ فهذا هو الاستصحاب عند ابن حزم - حقيقته وأدلته على وجوب الأخذ به عند عدم النص، ثم الآثار المترتبة على الأخذ به - وقد لاحظنا أنه توسع فيه كثيرًا؛ حتى إنه ليذهب إلى أحكام ما كان ليُتَصَوَّرَ أن يَذْهب إليها، أو ينطق بها لسانُه، ويجري بها مدادُ قلمه، كحكمه بأن سؤر الحيوانات كلها - ما يؤكل لحمه، وما لا يؤكل حتى الخنزير - إذا لم يظهر للعاب ما لا يؤكل لحمه أثر، فهو طاهر حلال، ما عدا سؤر الكلب، فإنه وحده الذي يجب الغسل منه سبع مرات إحداهن بالتراب - أما غيره من أسآر الحيوانات - ما أكل لحمه منها، وما لم يؤكل لا يجب غسل الإناء من شيء منها، حاشا ما ولغ فيه الكلب والهر فقط. بل إنه ليفرق بين ولوغ الكلب في الإناء، وبين الأكل منه أو الوقوع فيه،

(١) (المحلى: ٢/ ٢٢٥).

(٢) انظر الإحكام: ٥/ ٤، ٥ وابن حزم لأبي زهرة: ص ٣٧٨، ٣٧٩، هذا وقد أشار ابن حزم إلى قول المالكية في مسألة الشك في الطلاق تلك في: المحلى: ٢/ ٨٠ .

فيقول: فإن أكل الكلب في الإناء، ولم يَلِغْ فيه، أو أدخل رجله أو ذنبه أو وقع بكله فيه، لم يلزم غسل الإناء، ولا هَرْقُ ما فيه ألبتة، وهو حلال طاهر كما كان، وكذلك لو ولغ في بقعة في الأرض، أو في يد إنسان، أو في ما لا يُسَمَّى إناء، فلا يلزم غسل شيء من ذلك ولا هَرْقُ ما فيه [١] !

وإنه ليذهب - كما نقلت عنه - إلى أن الماء الذي يُغْسل الإناء طاهر، وكذلك الماء المستعمل في الوضوء والغسل، يصح أن يستعمل به مرة ثانية وثالثة؛ لأنه لم يأتِ نص باجتنابه، ولأنه طاهر بحكم الأصل، ولم يأت دليل يخرجه عن هذا الأصل.

والأعجبُ من ذلك كله، ما قرره ابن حزم - في العقود والشروط والعهود والنذور - من بطلان كل عقد، وكل شرط، وكل عهد، وكل وعد، إلا ما جاء نص بإجازته باسمه. وحجته في هذا ما ورد في الصحيحين أن رسول الله ﷺ خطب عشية، فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: «أما بعد، فما بال أقوام يشترطون شروطًا ليست في كتاب الله، ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، ولو كان مائة شرط، كتاب الله أحق، وشرط الله أوثق»، وقوله ﷺ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» يقول ابن حزم: فصح أن كل شرط اشترطه إنسان على نفسه - أو لها على غيره - فهو باطل، لا يلزم مَنِ التزمه أصلاً، إلا أن يكون النص أو الإجماع قد ورد أحدهما بجواز التزام ذلك الشرط بعينه أو بإلزامه؛ لأن الأصل هو البراءة من هذه الالتزامات [٢].

ومذهب الجمهور - بأن النذور والعهود ونحوهما كلُّها لازمة إلا ما أبطله نص - أولى بالقبول - في نظري - مما قرره ابن حزم؛ ذلك أن لفظة (عهد) ترددت - هي، وما اشتق منها - في ست وأربعين موضعًا من آي الذكر الحكيم، وقد ذكر ابن حزم منها، ومن آيات النذور والعقود نحو عشرين آية - في «الإحكام» و «المحلى» - وأورد أيضًا خمسة أحاديث لخمسة رواة من كبار الصحابة، من هذه الآيات والأحاديث ما يحض على الوفاء بالنذور، والعهد، والعقود، بل يأمر به، ومنها ما يذم الذين يخونون أنفسهم فلا يوفون [٣].

---

(١) المحلى: ١/ ١٠٩ .

(٢) انظر: الإحكام: ٥/ ١٢ وما بعدها، وفي أول الجزء الثامن من (المحلى) مزيد من التفصيل حول هذه الأمور الأربعة.

(٣) راجع هذه الآيات والأحاديث وتعقيب ابن حزم عليها في: الإحكام: ٥/ ٦ وما بعدها، والمحلى: ٨/ ٢ وما بعدها. وفي جهة النظر المقابلة، والرد على ابن حزم ومن قال بقوله: أعلام الموقعين: ١/ ٢٩٩ ٣٠٤ .

غير أن ابن حزم يرفض الاحتجاج بكل ذلك، مع أن الآيات - وكذلك الأحاديث - غاية في البيان والوضوح، في الأمر بالوفاء، ومدح الموفين، وذم غير الموفين . . وقد جره تعصبه لمذهبه - في هذه المسألة - إلى تجريح بعض رواة الأخبار التي استدل بها الجمهور، مع أن البخاري ومسلمًا رَوَيَا لهما في صحيحيهما، مثل حديث حذيفة - من رواية الوليد بن جميع - الذي أخرج له مسلم، ووثقه ابن معين، وابن سعد وغيرهما [١].

وأعجب من ذلك أن يستدل هو بما رواه - بإسناده - من طريق البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما - عن النبي ﷺ أنه نهى عن النذر، وقال: «إنه لا يَرُدُّ شيئًا - أو قال: إنه لا يأتي بخير - ولكن يُسْتخرج به من البخيل»، وروى قريبًا منه من طريق مسلم عن أبي هريرة [٢]، ثم عقب على الحديثين بقوله: فبطل بهذين النصين النذور كلها!.

ولكن - عند التحقيق - لا حجة لابن حزم في كليهما، ولا في واحد منهما؛ لأن نهيه عليه السلام عن النذر - بحسب فهمي - ليس على ظاهره، بدلالة بقية الحديث، وإنما معناه التحذير من التهاون به بعد إيجابه، ولو كان معناه الزجر أو النهي عن النذر حتى لا يُفعل لكان في ذلك إبطال حكمه، وإسقاط لزوم الوفاء به؛ إذ كان بالنهي عنه قد صار معصية فلا يلزم الوفاء به. ووجه الحديث: أن النذر لا يجلب نفعًا، ولا يدفع ضرًا، فلا يرد شيئًا قضاه الله تعالى، فكأنه عليه السلام يقول: (لا تنذروا على أنكم تدركون بالنذر شيئًا لم يقدره الله لكم، أو تصرفون عن أنفسكم شيئًا جرى القضاء به عليكم، فإذا فعلتم ذلك، فاخرجوا عنه بالوفاء به، فإن الذي نذرتموه لازم لكم). هذا معنى الحديث، ووجه قوله ﷺ: «إنما يُسْتخرج به من البخيل»، وهذا أيضًا يفسر قول ابن حزم - بعد ذكره الحديثَ المذكور -: «وهذا يوجب ما قلنا: من أنه منهي عنه فإذا وقع لزم واسْتُخْرِج به من البخيل» [٣] والله أعلم.

الحقائق المستفادة من نظرية الاستصحاب عند ابن حزم والظاهرية بوجه عام:

بناء على ما نقلناه من كلام ابن حزم في الاستصحاب، والأمثلة التي سقناها كشواهد على توسُّعِه في الأخذ بالاستصحاب، هذا التوسع الذي وصل - في أحايين كثيرة - إلى

(١) انظر: الإحكام: ٥/ ١٠، ٢٢ وهامش الصفحة الأخيرة.
(٢) الإحكام: ٥/ ٣١، ٣٢ والمحلى: ٨/ ٣ .
(٣) انظر: المحلى: ٨/ ٣ وهامشها.

المبالغة والإغراق - أستطيع أن أقرر الحقائق التالية:

أولاً: أنه يحتج بالاستصحاب في آخر مراحل الاستدلال؛ فعندما لم يجد نص قرآن أو سنة أو إجماعًا، أو دليلاً مشتقًّا منهما - كان يُعطي للأحكام مشروعية الأصل في الأشياء أو البقاء على ما كان (الاستصحاب) ما لم يطرأ دليل بالتغيير، أو تتبدل حال المحكوم عليه بالوصف، أو الاسم.

ثانيًا: أنه أخذ بالاستصحاب في كل أحواله، فاحتج به في الدفع والإبقاء أو الإثبات، ولم يجعله - كما جعله الحنفية، وبعض المالكية - في دائرة الدفع لا الإثبات. ويظهر أثرُ ذلك في أحكام المفقود؛ أتجري عليه أحكامُ الأحياء فيما كان له - قبل غيابه - حتى يقوم الدليل على وفاته، أو يُحْكم بموته؟ وإنْ حُكم بموته - وإن اختلفوا في المدة التي يحكم بعدها بموته - هل يرثه ورثتُه من وقت الحكم بموته، أم من وقت فقده..؟ [1].

ثالثًا: استخدامه أنواعًا كثيرة من الاستصحاب، وهي التي تطلق عليها كلمة الاستصحاب مضافة إلى شيء، والتي تختلف معانيها باختلاف ما أضيفت إليه، ومن هذه الأنواع:

١- استصحاب البراءة الأصلية، حتى يثبت خلافها، كبراءة الذمة من التكليف بالحكم الذي لم يرد به نص ملزم، وبراءتها من الديون والدعاوى التي تنسب إليها، حتى يقوم الدليل على صحة هذه الدعاوى، وهذا ما سبق تفصيله والاستدلال عليه عند الجمهور وابن حزم على السواء.

٢- استصحاب ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه؛ كثبوت الملك عند وجود السبب الذي يفيده - أو يثبته - كالبيع والإرث ونحو ذلك، فإذا ثبت الملك لشخص بسبب من أسبابه، اعتبر الملك قائمًا حتى يقوم دليل على انتفائه.. والأمثلة على هذا كثيرة.

يقول الإمام الغزالي في المستصفى: «النوع الثالث: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه؛ كالملك عند جريان العقد المملك، وكشغل الذمة عند جريان إتلاف أو التزام، فإن هذا وإن لم يكن حكمًا أصليًا فهو حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعًا.

ولولا دلالة الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه،

---

(١) انظر مثلاً: أعلام الموقعين: ١/ ٢٩٤، ٢٩٥ وابن حزم... لأبي زهرة: ٣٧٦، ٣٧٧ وميراث المفقود في كتب الفقه على المذاهب المختلفة.

فالاستصحاب ليس بحجة إلا فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغيِّر . .

ومن هذا القبيل الحكم بتكرر اللزوم والوجوب إذا تكررت أسبابها كتكرر شهر رمضان وأوقات الصلوات ونفقات الأقارب عند تكرر الحاجات [١].

٣- استصحاب العموم حتى يرد دليلٌ على التخصيص، واستصحابُ النص إلى أن يرد دليل على نسخه. ومعنى هذا بقاء العموم على عمومه، حتى يطرأ عليه ما يفيد تخصيصه، وكذلك دوام العمل بالحكم المنصوص عليه، حتى يرد دليل يدل على أنه منسوخ [٢].

وهذا هو النوع الثاني عند الغزالي؛ حيث قال: (النوع الثاني: استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ؛ أما العموم فهو دليل عند القائلين به، وأما النص فهو دليل عى دوام الحكم بشرط أن لا يرد نسخ كما دل العقل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يرد سمع مغير) [٣].

٤- استصحاب حال الإجماع في محل النزاع، مثل بيع أمهات الأولاد؛ فمن الصحابة والتابعين والفقهاء من ذهب إلى جواز بيع أم الولد - وبهذا قال الظاهرية - معتمدين في ذلك على ما سُمِّي باستصحاب حال الإجماع؛ لأنهم قالوا: لما انعقد الإجماع على أنها مملوكة قبل الولادة، وجب أن تكون كذلك بعد الولادة، إلا أن يدل الدليل على غير ذلك. على أن الثابت عن عمر - رضي الله عنه - وغيره من الصحابة وأكثر التابعين، وجمهور فقهاء الأمصار - وهو رأي ابن حزم - الذي خالف هنا أصحابه من أهل الظاهر -: أنها لا تباع، وأنها حرة من رأس مال سيدها إذا مات.

وقد رد هؤلاء على أصحاب الرأي الأول بمقابلة الدعوى بالدعوى، فقالوا: لما انعقد الإجماع على منع بيعها في حال حملها، وجب أن يُستصحب حالُ هذا الإجماع بعد وضع الحمل، ومما يرجح هذا الرأيَ ما رُوِيَ عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال: لما ولدت ماريةُ إبراهيمَ قال رسول الله ﷺ: «أعتقها ولدُها».

وفي هذا يقول ابن حزم: إن الإنسان يخلقه الله تعالى من مني أبيه ومني أمه، فصح أنه بعضُها وبعضُ أبيه، ولما كان الولدُ بعضَ أبيه وبعضَ أمه، وصح عن النبي ﷺ: «من ملك

---

(١) المستصفى (١/ ٢٢٢).

(٢) وقد أشرت إلى منهج ابن حزم وكلامه بهذا الخصوص في مبحثي (العام والخاص، والنسخ) من رسالتنا للماجستير (الفكر الفقهي لابن حزم الظاهري).

(٣) المستصفى (١/ ٢٢١-٢٢٢).

ذا رحم محرم فهو حر؛ فوجب أن يعتق على أبيه، وأن لا يملكه أحد. فلما وجب ذلك، وجب أن بعضها حر، وإذ بعضُها حر، فكلها حر. وقد حكى هذا التعليل عن عمر رضي الله عنه، حين رأى أن لا يبعن (أمهات الأولاد) - فقال: (خالطت لحومُنا لحومَهن، ودماؤنا دماءهن!) [(١)].

وهذا النوع الأخير من أنواع الاستصحاب يراه الغزالي غير صحيح أو فاسدًا؛ فيقول: (النوع الرابع: استصحاب الإجماع في محل الخلاف) وهو غير صحيح كما يقول الغزالي [(٢)].

ومثاله: المتيمم إذا رأى الماء في خلال الصلاة فإنه يمضي في الصلاة؛ لأن الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها، فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع الفجر وسائر الحوادث، فنحن نستصحب دوام الصلاة إلى أن يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعًا للصلاة [(٣)].

ومرة أخرى يصف الغزالي هذا القول بالفساد؛ لأن المسألة فيها خلاف، فكيف يدعي استصحاب الإجماع مع وجود الخلاف؛ إذ لا إجماع مع الخلاف [(٤)].

رابعًا: أنه بني عليه المبادئ الفقهية التي ذكرنا؛ وهي بإجمال:

١- كل شيء لم يقم الدليل على حكمه فهو على الإباحة؛ إذ لا إلزام إلا بنص.

٢- الأصل بقاء ما كان على ما كان، أو تقرير الحكم الثابت حتى يقوم دليل على تغييره.

٣- اليقين لا يزول بالشك، وإنما بيقين مثله.

---

(١) انظر في ذلك: المحلى: ٩/ ٢١٩، ٢٢٠، بداية المجتهد: ٢/ ٣٩٣ والموافقات ٤/ ١٠٥ (هامش).
(٢) المستصفى (١/ ٢٢٣).
(٣) المصدر السابق (١/ ٢٢٤).
(٤) المصدر نفسه (١/ ٢٢٥، ٢٢٦).

القواعد الأساسية في الفقه الإسلامي

القواعد: جمع قاعدة وهي تطلق في لغة العرب على الأساس. ومنه قواعد البناء وأساسه، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِيمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ﴾ (١).

وأما القاعدة في الاصطلاح الفقهي فالمراد منها (الضابط) وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته وفروعه، بمعنى أن يندرج تحت هذا الضابط أو هذا الأمر الكلي مجموعة من الأحكام المتشابهة التي ترجع في جملتها إلى أصل واحد، وإنما قلت: (ترجع في جملتها إلى أصل واحد)؛ لأن هناك بعض الفروع والجزئيات التي تعتبر استثناءات، أو قد تطبق عليها قاعدة أخرى، وكل هذا لا يؤثر في كلية القاعدة وعمومها من حيث المجموع، إذ قيل: إن كل قاعدة أو مبدأ أو أصل له استثناء، وهذا الاستثناء لا يغير من حقيقة الأصل أو المبدأ، كما صرحت مجلة الأحكام العدلية بهذا (٢).

ومن أشهر الكتب التي خصصها أصحابها للبحث في هذا النوع من الدراسات الفقهية: القواعد للعلامة ابن رجب، والأشباه والنظائر للسيوطي، والأشباه والنظائر لابن نجيم..

وقد قسمت قواعد الفقه الإسلامي إلى قسمين:

القسم الأول: القواعد الأساسية:

وهي التي تعتبر بمثابة الأسس التي تقوم عليها أحكام الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبه.

القسم الثاني:

يتضمن قواعد أقل شمولا من سابقتها.

والقواعد الأساسية تنحصر في ست قواعد كلية في نظر كثير من العلماء؛ وهي:

١. الأمور بمقاصدها.

٢. المشقة تجلب التيسير.

---

(١) من الآية: ١٢٧ البقرة. وانظر: القواعد الفقهية على المذهب الحنفي والشافعي: للدكتور محمد الزحيلي: ١٨ ومراجعها، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

(٢) وراجع المصدر السابق: ١٨، ١٩ ومقدمة تحقيق المنثور في القواعد: للزركشي: ٩/١ الطبعة الثانية ١٩٨٥م.

٣. الضرر يزال. أو لا ضرر ولا ضرار.

٤. اليقين لا يزول بالشك.

٥. العادة محكمة.

٦. لا ثواب إلا بالنية. وبعضهم يدرجها تحت القاعدة الأولى السابقة، ويضع مكانها قاعدة: إعمال الكلام أولى من إهماله [١].

القاعدة الأولى: الأمور بمقاصدها

ومعناها أن كل قول أو عمل إنما هو بالمقصد الذى يريد صاحبه أن يحققه أو بالغاية التى يريد الوصول إليها من وراء قوله أو عمله سواء كانت النوايا أو المقاصد حسنة أو سيئة. والأصل في قاعدة الأمور بمقاصدها قول النبى ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى» وهنالك أحاديث أخرى كثيرة في هذا المعنى.

والمقاصد والنوايا لها أهمية بالغة في حياة العباد، فهى التى تميز أعمالهم وأقوالهم عن غيرها. بل إن القصد المجرد قد يكون له عند الله شأن كبير، وبيان ذلك أن عمل الإنسان إن صاحبته النية الحسنة والمقصد الحميد كان صاحبه مثابا عليه، أما إن صاحبته النية السيئة والمقصد غير الحميد كان صاحبه معاقبًا عليه وهكذا سائر الأعمال والأقوال التى تصدر من الإنسان: ما يقصد به وجه الله يكون خيرًا عظيمًا في الدنيا والآخرة وما يقصد به وجه الناس يكون على صاحبه شرًا ووبيلاً في الدنيا والآخرة؛ ومن ثم يرى جمهور الفقهاء وجوب النية في كثير من العبادات كالصلاة والصوم والحج لتمييزها عن العادات. وما قلناه عن المقاصد وأهميتها ليس خاصا بأعمال الخير والبر والعبادة بل إن أفعال الناس العادية ومعاملاتهم المختلفة ينطبق عليه كل ما تقدم. فالعقود مثلاً إذا كان القصد من إبرامها قصدًا مشروعًا كان العقد صحيحًا، أما إذا كان القصد من إبرامها غير مشروع كان العقد باطلاً كمن يبيع العنب لمن يعصره خمرًا يكون بيعه باطلاً وتصرفه محرمًا. ومثل ذلك من باع السلاح للبغاة وقطاع الطريق قاصدًا معاونتهم.

ويرتبط بهذا أيضا ما ذهب إليه كثير من الفقهاء من أن السفر لمعصية لا يترخص له، فيحرم المسافر من القصر والجمع والفطر في رمضان. ومما يترتب على هذه القاعدة أنه

---

(١) راجع مثلا: الأشباه والنظائر: لابن نجيم: ص٦ والوجيز فى إيضاح قواعد الفقه الكلية: ٢٢، ٢٣.

إذا اختلفت النية والظاهر حكم بمقتضى النية إن أمكن معرفتها، فإذا اختلفت الإرادة مع العبارة قدمت الإرادة، وقد وضعوا هذا المعنى في قاعدة فرعية تنص على أن العبرة في العقود للمقاصد والمعنى، لا للألفاظ والمبنى، فمن أعار في مقابل أجر كان عقد إجارة، وإن كان اللفظ يفيد أنه عقد إعارة، ومن وهب بشرط العوض اعتبر بيعًا . . . وهكذا [١].

ولذلك يتصل بتلك القاعدة الكلية قواعد أخرى، منها:

١. لا ثواب إلا بالنية:

فما دامت الأفعال لا تعد خيرًا أو شرًا إلا بنية فاعلها، فإنه لا يثاب على العمل إلا إذا نوى به الخير، ولا خلاف في هذا بين العلماء.

أما صحة العمل؛ فقد تكون النية شرطًا فيها باتفاق: كالصلاة، والتيمم. وقد تكون موضع خلاف كالنية في الوضوء، فإن المالكية والشافعية يعدونها فرضًا، والحنابلة يعدونها شرط صحة، والحنفية يعدونها سنة مؤكدة: إن أتى بها كان وضوءه عبادة مثابًا عليها، وإن لم يأت بها لم يثب عليه، وإن صحت به صلاته، لتحقق الطهارة المطلوبة لها، ولأنه يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد.

ولا صحة لما ذاع بين الناس من قولهم (يثاب المرء رغم أنفه) إلا إذا حملناه على ثواب المكاره والمشاق التى ينفر منها المرء بطبعه، ولكنه يضطر إلى تحملها حين تكون لازمة لفعل من أفعال الخير، كمن يضطر إلى النزول في الماء في البرد القارس لإنقاذ غريق، ومعلوم أن المكلف ليس له أن يقصد إلى المشقة ويستزيد منها طمعًا في زيادة الثواب، ولكنه يثاب على المشاق اللازمة للأفعال من غير قصده [٢].

٢. العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني:

ومعنى هذه القاعدة أن العبرة في تحديد معاني العقود، وحلها وحرمتها، وصحتها وفسادها. . بالمقاصد والنيات، لا بمجرد الألفاظ، فلا يصح التمسك بظاهر اللفظ إذا ثبت أن القصد والنية خلافه [٣]. وأكثر من هذا أن السنة النبوية وكتب الفقه الإسلامى بينتا أن

---

(١) انظر الموافقات: ٢/ ٤٣٧، ٦٠٧ وما بعدها. والمدخل للفقه الإسلامى: ٢٧٤، ٢٧٥ وأصول التشريع الإسلامى: ٣٥١ .

(٢) المصدر السابق: ٣٥٢ وتفصيل هذه المسألة فى: الموافقات: ٢/٤٢٧ وما بعدها .

(٣) راجع مثلاً: أعلام الموقعين: ٣/١٠١ وأصول التشريع الإسلامى: ص٣٥٣ ومصادرها .

اليمين على نية المستحلف، وفى حديث أبى هريرة: «يمينك على ما يصدقك به صاحبك»[(١)].

وتوضيحًا لذلك نقول:

١- قد تصدر العبارة من المرء من غير قصد إلى النطق بها، فينتفى القصد إلى معناها حتمًا، كعبارة النائم والمغمى عليه والمجنون والسكران.

٢- وقد تصدر منه مع القصد إلى النطق بها دون القصد إلى معناها، إما لأنه يجهل المعنى كعبارة الصبى غير المميز، ومن لقن كلامًا بلغة لا يفهمها، أو لأنه يعلمه ولكن قامت قرينة على أنه لا يريده، كمن يملى عبارة على كاتب أو يقرؤها في كتاب أو يحكيها عن الغير.

٣- وقد تصدر منه مع القصد إلى التلفظ بها، والعلم بمعناها والتظاهر بالقصد إليه، كعبارة الهازل والمكره.

٤- وقد تصدر منه مع القصد إلى التلفظ بها والعلم بمعناها والقصد إليه.

فأما الحالتان الأولى والثانية: فالعبارة فيهما مهملة؛ لا يعتد بها في إنشاء العقود، لخلوها من القصد إلى المعنى، وعدم التعبير بها عن رغبة أو إرادة للمتكلم.

غير أنهم اختلفوا في عبارة من سكر بمحرم؛ فمنهم من لا يعتد بها وهو مذهب الحنابلة، والمشهور عند المالكية، وقول عند الشافعية. ومنهم من يعتد بها عقوبة له وزجرًا، وهو مذهب الحنفية وقول عند الشافعية.

وأما الحالة الرابعة: فلا خلاف بين العلماء في الاعتداد بالعبارة فيها، وتحقق الالتزام، وترتب الأحكام عليها، لأنها أكمل حالات الدلالة على القصد والرغبة في إنشاء العقود.

وتحمل عبارة العاقد حينئذ على معناها الحقيقى ما لم تقم قرينة على صرفها عنه إلى معناها المجازى، فلو قال شخص لآخر: وهبت لك هذا الكتاب بعشرين قرشًا مثلاً، صح وكان بيعًا لا هبة، ولو قال شخص لدائن: أنا كفيل بما على فلان من دين بشرط براءة ذمته منه، فقبل - صح وكان التكييف الفقهى له حوالة لا كفالة، وكذلك تكون الحوالة بشرط عدم براءة الأصيل كفالة، وهكذا.

(١) وراجع أيضاً: المحلى: ٨/ ٤٣ ونيل الأوطار: ٩/ ١٠١، ١١٣ .

وقد اشترط بعضهم لصحة حمل العبارة على معناها المجازي عدم التنافي بين المعنيين، ولهذا أجاز الحنفية عقد الزواج بألفاظ التمليك والبيع والهبة والصدقة دون ألفاظ الإباحة والإحلال والإعارة والإيداع والرهن والإجارة والوصية.

وبنى بعضهم على هذا بطلان البيع إذا صرح فيه بنفي الثمن، وبطلان الإجارة إذا صرح فيها بنفى الأجرة. والظاهر عندى أنه لا مانع من اعتبار الأول هبة متى تم بالقبض، والثانية عارية متى تمت بتسليم العين للانتفاع.

وأما الحالة الثالثة - وهي حالة الهازل والمكره - فهي موضع نظر ومجال خلاف:

فأما الهازل: فهو من يقصد التلفظ بالعبارة عالمًا بمعناها، ولكنه لا يريد أن يرتب عليها آثارها لهوًا ولعبًا، وقد اختلف في عبارته:

١- فذهب الشافعى في أحد قوليه وأحمد وبعض المالكية إلى بطلانها، لأنها لا تعبر عن رغبة في الالتزام، ولا إرادة لعقد.

٢- وذهب الشافعى في قوله الآخر إلى صحتها وترتب آثارها عليها في كل العقود، لأن الهازل أتى بالسبب عالمًا أنه سبب شرعى لمسببه، وترتيب المسببات على أسبابها من وضع الشارع، لا المكلف، وليس للمكلف أن يمنع ما رتب الشارع على الأسباب من مسببات، وبهذا تستقر المعاملات، ويطمئن الناس إلى ما يقع بينهم من تعامل.

٣- وذهب الحنابلة وجمهور المالكية إلى أنها صحيحة نافذة في العقود الخمسة: النكاح، والطلاق، والرجعة، واليمين، والعتاق، باطلة فيما عداها، لقوله ﷺ: «ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة» وفى رواية «اليمين» بدل الرجعة، وفى رواية أخرى «العتاق» لأن في هذه العقود حقوقا لله تعالى توجب تنزيهها عن العبث والهزل، إذ لا يليق بالعبد أن يهزل مع خالقه.

٤- وذهب الحنفية إلى أنها صحيحة نافذة في العقود الخمسة لما قدمنا، وصحيحة ينقصها الرضا بآثار العقد فيما عداها، فتكون موقوفة على إجازة صاحبها بعد زوال الهزل، فإن أجازها نفذت، وإلا بطلت.

وأما المكره: فهو من يضطر إلى التلفظ بالعبارة دفعا للأذى عن نفسه، وقد اختلف - أيضًا - في عبارته.

١- فذهب جمهور الفقهاء إلى عدم الاعتداد بها في العقود كلها، لأنها لا تعبر عن إرادة

صحيحة أو قصد إلى معنى.

٢- وذهب الحنفية إلى أنها كعبارة الهازل، صحيحة نافذة في العقود الخمسة، وموقوفة على إجازته بعد زوال الإكراه فيما عداها [١].

القاعدة الثانية: التيسير وعدم الحرج

وقد عبر علماء القواعد عن هذه القاعدة بقولهم (المشقة تجلب التيسير) وأصل القاعدة هو رفع الحرج عن العباد والتيسير عليهم في سائر أحوالهم.

والمراد من التيسير التسهيل بحيث تكون الأحكام الشرعية في مقدور المكلف؛ بمعنى أن يقوم بها من غير عسر أو حرج بل وبدون مشقة، أما الحرج فالمراد منه الضيق فإذا صار العبد في حالة لا يستطيع معها القيام بالعبادة على النحو المعتاد فإن الله سبحانه وتعالى يرخص له في أدائها حسب استطاعته، وفى هذا رفع الحرج عن العباد يقول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ويقول: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ ويقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وغير ذلك من الآيات الكثيرة التى تدور حول هذا المعنى. وقد أكد النبى ﷺ أيضا هذا المعنى القرآنى في أحاديثه الشريفة كقوله ﷺ: «يسروا ولا تعسروا».

ونجد أثر هذه القاعدة واضحًا في التكاليف الشرعية؛ فالمسلم إذا لم يجد الماء أو كان غير قادر على استعماله يرخص له في التيمم للصلاة، وإذا لم يستطع أداء الصلاة قائمًا يرخص له في الصلاة جالسًا أو على نحو ما يستطيع. والصوم فرضه الله شهرًا واحدًا في العام فمن كان مريضًا أو على سفر فعدة من أيام أخر أى للمريض أو المسافر أن يفطر وعليه القضاء، وفى مجال المعاملات تجد القاعدة مطردة تمامًا، فقد شاءت رحمة الله عز وجل أن يفتح باب التعاقد واسعًا أمام العباد ولم يضع من القيود إلا تلك التى تمنع الظلم أو تحرم أكل أموال الناس بالباطل.

وعبر بعضهم عن هذه القاعدة بقولهم: (الحرج مرفوع) والمراد من الحرج تحمل المرء مشقة زائدة عن المشقة المعتادة في التكاليف، وذلك مرفوع عن المكلفين لأمرين:

١- أن المكلف مطالب بأعمال متنوعة لابد له من القيام بها، فإذا تجاوز حد الاعتدال

---

(١) راجع: أصول التشريع الإسلامى: ٣٥٣ - ٣٥٥ والمدخل للفقه الإسلامى: ٥٥٢ وما بعدها. وطلاق السكران والهازل والمخطئ فى كتب الفقه المقارن .

في ناحية فغالبًا ما يكون عرضة للانقطاع أو التقصير في ناحية أخرى؛ كمن يكثر من العبادة فيقصر في حق المرأة والولد، بل ويهمل السعي في طلب الرزق، وقد روى أن رسول الله ﷺ قال: «إني لأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي» وروى البخاري عن أبي جحيفة أن رسول الله ﷺ آخى بين سلمان وأبي الدرداء، فزار سلمان أبا الدرداء، فرأى زوجه أم الدرداء متبذلة، فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا، ثم جاء أبو الدرداء، وقدم الطعام، فقال أبو الدرداء لسلمان: كل، فإني صائم. فقال سلمان: ما أنا بآكل حتى تأكل. فأكل. فلمّا كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، فقال له سلمان: نم. فنام، ثم ذهب ليقوم. فقال له: نم، فنام. فلمّا كان من آخر الليل قال سلمان: قم الآن. فصليا، ثم قال له سلمان: (إن لربك عليك حقًّا، ولأهلك عليك حقًّا، فأعط كل ذي حق حقه). ثم أتى النبي ﷺ، فذكر له ذلك، فقال ﷺ: «صدق سلمان»[1].

٢. أن تحميل النفس من التكاليف ما يشق عليها يبغضها إليها، ويؤدي بها إلى الانقطاع عن التكاليف جملة. ومن أجل هذا جعل الله الشريعة سهلة سمحة محببة إلى قلوب المؤمنين، قال تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ﴾، وقال ﷺ: «عليكم من الأعمال بما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملوا»، وقال ﷺ: «إن هذا الدين متين، فأوغلوا فيه برفق، ولا تبغضوا إلى أنفسكم عبادة الله، فإن المنبت لا أرضًا قطع و لا ظهرًا أبقى»[2].

هذا وقد علم بالاستقراء أن أسباب التخفيف ثمانية:

١-النقص: وبسببه رفع التكليف عن الصغير والمجنون، ورفعت الجمعة والجماعة والجهاد عن النساء.

٢- الجهل: وبسببه يرد المبيع بالعيب، ويفسخ عقد الزواج، وتصح الصلاة لغير القبلة بعد التحري عنها.

٣- المرض: وبه أبيح التيمم، والصلاة من قعود، والفطر في رمضان، ونظر

---

(١) رواه البخاري والترمذي، وفي باب الاقتصاد في العبادة أحاديث أخرى. (انظر: رياض الصالحين: ٧٥. ٨٠).

(٢) راجع: المصدر السابق، وأصول التشريع الإسلامي: ٣٤٤ .

الطبيب إلى عورة المريض .

٤- السفر: وبسببه أبيح قصر الصلاة وجمعها، والفطر في رمضان، وإطالة مدة المسح على الخفين، وترك الجمعة والجماعة .

٥- النسيان: وبه لا يؤاخذ المرء بالمعصية، ولا يفطر الصائم بالأكل والشرب .

٦- الإكراه: وبه أبيح التلفظ بكلمة الكفر، وأكل الميتة، وشرب الخمر، وإتلاف مال الغير .

٧- عموم البلوى: وبسببه يعفى عما يصيب المرء من طين الشوارع ورشاشات النجاسات، والغبن اليسير في المعاوضات .

٨- الخطأ: وبسببه مثلاً لا يقتص من القاتل وإنما تجب عليه دية مخففة [١] .

كما أن العلماء قسموا تخفيفات الشرع إلى أنواع؛ نجملها فيما يلي:

الأول: تخفيف إسقاط، كإسقاط العبادات عند وجود أعذارها .

الثاني: تخفيف تنقيص، كالقصر في السفر، على القول بأن الإتمام أصل . وأما على قول من قال: إن القصر أصل والإتمام فرض بعده فلا .

الثالث: تخفيف إبدال، كإبدال الوضوء والغسل بالتيمم، والقيام في الصلاة بالقعود والاضطجاع، والركوع والسجود بالإيماء، والصيام بالإطعام .

الرابع: تخفيف تقديم، كالجمع بعرفات عند الحنفية، وفي السفر عامة عند غيرهم، وللحاجة في غير سفر عند الحنابلة . وتقديم الزكاة على الحول، وزكاة الفطر في رمضان .

الخامس: تخفيف تأخير، كالجمع بمزدلفة، وتأخير رمضان للمريض والمسافر، وكذلك تأخير الصلاة عن وقتها لمن هو مشتغل بإنقاذ غريق ونحوه .

السادس: تخفيف ترخيص، كصلاة المستجمر مع بقية النجو، وشرب الخمر للغصة .

السابع: تخفيف تغيير، كتغيير نظام الصلاة في الخوف [٢] .

---

(١) ويراجع: أصول التشريع الإسلامي: ص٣٤٥

(٢) انظر: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ١٢٨ .

القاعدة الثالثة: الضرر يزال

والمعنى الإجمالي لهذه القاعدة أن الله عز وجل برحمته شرع لعباده الأحكام التي تصلح أحوالهم في الدنيا والآخرة، وتزيل عنهم كل ما يضرهم أو يؤذيهم، فإذا وقع الإنسان في حالة من الضرر الشديد جاز له في سبيل التخلص من هذا الضرر أن يلجأ إلى الوسيلة التي يتفادى بها ما حل به من ضرر؛ فمثلاً حرم الله تعالى التعدي على حقوق الغير ولكن لو توقفت حياة إنسان على أخذ شيء من مال غيره فإنه يعتبر في حالة ضرورة تبيح له أن يتناول من مال الغير القدر اللازم لدفع الهلاك ولإزالة الضرر مع التزامه بتعويض صاحب المال عند الميسرة. والأصل في هذه القاعدة قول النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[1] فالشريعة الغراء تحرص على إزالة الضرر عن الأفراد والجماعات، تطبيقًا لهذا الحديث الذي يعتبر أصلاً من أصول الشريعة والذي انبنت عليه كثير من الأحكام والتطبيقات كالحجر على فاقد الأهلية، وثبوت حق الشفعة، وأنواع الخيار في البيوع، وضمان المتلفات، وفسخ النكاح بالعيوب أو الإعسار، والقسمة بين الشريكين. ونحو ذلك مما تجده في معظم أبواب الفقه الإسلامي في العبادات وفي المعاملات وبصفة خاصة في أحكام الجناية والعقوبة، ونظرًا لأنها قاعدة أساسية مشهورة في الشريعة ومعدودة من قواعدها الهامة فقد تفرعت عنها قواعد أخرى كلية منها:

١. الضرورات تبيح المحظورات:

وتطبيقًا لهذه القاعدة: جاز للمضطر أكل الميتة، وجاز للمعتدى عليه أن يدافع عن نفسه طبقًا لنظرية الدفاع الشرعي. وأبيح التلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه عليه.

٢. الضرورة تقدر بقدرها:

وبناء على هذه القاعدة: لا يجوز للمضطر أن يتناول من المحرمات إلا القدر اللازم لإنقاذ نفسه من الهلاك، ولا ينظر الطبيب من العورة إلا بالقدر الذي يمكنه من معرفة الداء.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ (كتاب الأقضية)، كما رواه ابن ماجة والحاكم وأحمد وغيرهم. وهو حديث مشهور. وقاعدة من قواعد الدين (انظر تخريجي له وتفصيلي فيه في رسالتي للدكتوراه. وعنوانها تنمية الموارد المالية في الشريعة الإسلامية: ٢٩١، ٢٩٦ ومصادرها)

٣. الضرر لا يزال بالضرر:

وهذا أمر بديهي لأن إزالته بالضرر تعتبر ضررًا وهذا لا يجوز. وتطبيقًا لذلك لا يجوز للمضطر أن يتناول طعام مضطر آخر.

٤. الحاجة تنزل منزلة الضرورة:

ومعنى هذا أن المحظور كما يباح دفعًا للضرر - يباح دفعًا للحاجة، ولهذا أبيح بعض العقود - كالجعالة والاستصناع - مع جهالة المعقود عليه، وأبيح دخول الحمام مع جهالة مدة المكث ومقدار ما يستهلك من ماء، وكذلك أبيح بعض العقود مع عدم المعقود عليه كالسلم والإجارة، وأبيحت الحوالة مع أنها بيع دين بدين، وهكذا.

٥. يرتكب أخف الضررين:

ومعنى هذا أنه إذا لم يكن هناك بد من ارتكاب أحد أمرين ضارين وجب ارتكاب أقلهما ضررًا، ولهذا جاز التفريق بين المرأة وزوجها جبرًا عنه إذا ضارها، ولو ابتلعت دجاجة لؤلؤة، أو أدخل حيوان رأسه في قدر وتعذر إخراجه منه - قدمت مصلحة صاحب الأكثر قيمة على مصلحة صاحب الأقل قيمة، وضمن قيمة الأقل لمالكه، وإذا بنى أحد في أرض غيره بغير إذنه كانت الأرض وما بنى عليها ملكًا لمالك الأكثر قيمة منهما، وعليه أن يعوض الآخر بقيمة ماله.. وقس على ذلك.

٦. يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام:

ومعنى هذا أن نفع الجماعة مقدم على نفع الفرد، ولهذا شرعت العقوبات والحدود - وإن آلمت بعض الناس - ليأمن سائرهم على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، ووجب نقض الحائط المملوك إذا مال إلى الطريق - وإن تضرر مالكه - منعًا للضرر عن الكافة، وجاز رمي الأعداء المتترسين ببعض جندنا بالمقذوفات القاتلة منعًا للإضرار المحقق بالأمة كلها، وجاز الحجر على الطبيب الجاهل والفتى الماجن والمكاري المفلس، وجاز بيع طعام المحتكر جبرًا عنه، وجاز التسعير عند تجاوز التجارة الحد المعقول في الربح، وجاز منع الحداد أن ينشئ حانوته بين تجار المواد القابلة للاشتعال، ونحو ذلك [١].



(١) راجع: أصول التشريع الإسلامي: ٣٤٦ - ٣٤٩ ومصادرها.

القاعدة الرابعة: اليقين لا يزول بالشك

اليقين لغة قرار الشيء. واصطلاحًا: حصول الجزم بوقوع الشيء أو عدم وقوعه، وينزل الظن الغالب منزلة اليقين في الحكم. أما الشك فمعناه التردد. واصطلاحًا: تردد الفعل بين الوقوع وعدمه؛ أى لا يوجد مرجح لأحد على الآخر [(١)].

ومعنى هذه القاعدة أن الشيء المتيقن لا يزول بالشك الطارئ عليه، وإنما يزول بيقين مثله؛ بمعنى أنه إذا كان هناك أمر شرعى مقطوع بحصوله ثم طرأ الشك على تغييره بعد ذلك، فإنه لا يعمل بذلك الشك، ويجرى العمل على اعتبار ما كان مقطوعًا بحصوله، حتى يتحقق السبب المزيل أو يغلب على الظن ذلك. وقد تأيد ذلك - فوق دلالة العقل - ببعض أحاديث تدل عليه؛ منها ما يفيد أن الشيطان يشكك المصلى بالحدث في صلاته فلا يعتبر النبى ﷺ ذلك ناقضًا للطهارة ولا مؤثرًا في الصلاة ما لم يقم دليل على زوال الطهارة أو يغلب على ظنه ذلك [(٢)].

إن هذا الحديث - وما في معناه - دليل على هذه القاعدة الأساسية، والتى جرى الفقهاء عليها في مختلف أبواب الفقه؛ فإذا وقع عقد بيقين ثم شك في حدوث ما يفسخه فالعقد قائم، وإذا هلكت الوديعة وشك في أن سبب الهلاك تعدى المودع فلا ضمان عليه، ومن ثبت نكاحه فلا تزول الزوجية عنه إلا بيقين.. ففى جميع هذه الأمثلة نلاحظ ثبوت شيء يقينًا فيبقى هذا الشيء المتيقن إلا إذا قام الدليل على انتفائه، أما مجرد الشك فلا يقوى على زعزعة اليقين فلا يعتد به.

ومن هذه القاعدة أخذ كثير من الفقهاء والأصوليين دليل الاستصحاب، والذى عبر عنه بعضهم بقاعدة: (الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت خلافه) كما فرعوا عليها أيضًا قاعدة: (الأصل براءة الذمة) لأن المرء يولد دون أن يكون محملا بالتزامات، وإن ما يتحمله من التزامات ويتعلق به من مسئوليات إنما هى أمور طارئة، والأصل فيما يعرض أو يطرأ العدم؛ ولذا قالوا قاعدة: (الأصل فيما يعرض من الأمور العدم) كما قالوا: (البينة عند الإنكار على المدعى) إذ بالإنكار يبقى الأصل وهو براءة الذمة. وفرعوا أيضا عليها

---

(١) راجع: القاموس الفقهى: ٢٠٠ والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ٨٠ ومصدرها.
(٢) انظر مثلاً: نيل الأوطار: ١/ ٢٠٣ وأصول التشريع الإسلامى: ٢٠٨.

قاعدة: (لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح) فإذا قبض المشترى المبيع قبل قبض ثمنه في البيع الحال لا يعتبر إذنًا ما لم يستمر البائع على سكوته. فإذا طلب استرداد السلعة كان على المشترى ردها، لأن التصريح الذى صدر منه أقوى من الدلالة المبنية على السكوت.

ويتصل بهذه القاعدة (أن السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان) وأيضًا: (لا ينسب إلى ساكت قول) فإن الساكت لا يعتبر متكلمًا، إلا أن سكوته يقوم مقام الكلام أحيانًا، لكن في كل الأحوال يبقى الكلام يقينًا والسكوت شكًّا؛ فإذا علمت الزوجة - على سبيل المثال - بعيب جنسي في زوجها وسكتت فإن ذلك لا يسقط حقها في التقاضي؛ لأن السكوت وإن دل على الرضا فإن التقاضى تصريح بعدم الرضا، والتصريح أقوى من الدلالة، لإفادته اليقين [(١)].

القاعدة الخامسة: العادة محكمة

العادة ما تعرفه الناس، فأصبح مألوفًا لهم، سائغًا في مجرى حياتهم. سواء أكان قولا جرى عرفهم على استعماله في معنى خاص بهم، كإطلاقهم لفظ الولد على الذكر دون الأنثى، ولفظ الدابة على الفرس أو على الحمار دون سواه، وإطلاقهم لفظ اللحم على ما سوى السمك، ونحو ذلك.

أم كان فعلاً كالبيع بالتعاطى في السلع التى كثر تداولها وتحدد سعرها. وتطلق العادة على ما اعتاده كل إنسان في خاصة نفسه، وعلى ما اعتادته الجماعة، وهو ما يسمى العرف، فالعرف عادة الجماعة وهو أخص من العادة.

وتحكيم عادة الناس وعرفهم في معاملاتهم يدخل في باب رعاية مصالحهم، وعدم إيقاعهم في الضيق والحرج.

فأما عرفهم اللغوى: فإنهم يعاملون به وإن خالف عرف القرآن الكريم. فلو حلف امرؤ لا يجلس على بساط فجلس على الأرض، أو حلف: لا يجلس تحت سقف فجلس تحت السماء، أو لا يستضيء بسراج فاستضاء بالشمس، أو لا يأكل لحمًا فأكل سمكًا - لم يحنث في شيء من ذلك وإن سمى الله الأرض بساطًا في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا﴾ وسمى السماء سقفًا في قوله: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾ والشمس سراجًا في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا﴾ والسمك لحمًا في

(١) المدخل للفقه الإسلامى: ٢٧٨، ٢٧٩ وراجع: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ٨١ وما بعدها.

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ ؛ لأن ذكر هذه الأسماء في الكتاب الكريم لم يرد به إلزام الناس باستعمال هذه الألفاظ في تلك المعاني، بل هو من باب التسمية للدلالة على المعاني المقصودة بهذه الأسماء.

وأما العرف الفعلي: فهو نوعان:

١. عرف فاسد: وهو ما أحل حرامًا أو حرم حلالاً، كاعتيادهم التعامل بالربا، أو كشف العورات، أو ما شابه ذلك، وهذا ما يجب إلغاؤه وعدم الاعتداد به.

٢. عرف صحيح: وهو ما لا يحل حرامًا ولا يحرم حلالاً؛ كجعلهم المهر قسمين: حالاً ومؤجلاً، ونحو ذلك. وهذا النوع تجب مراعاته في الإفتاء والقضاء، لأن المقصود من التشريع إصلاح حال الناس، وإقامة العدل بينهم وإذا جرى الإفتاء أو القضاء على غير ما ألفوه فاتت المصلحة، ووقعوا في ضيق وحرج.

وقد بنت الشريعة كثيرًا من الأحكام على العرف. ومن ذلك وجوب الدية على العاقلة، وبناء الإرث والولاية في الزواج على ما عرف من العصبية، واعتبار الكفاءة في الزواج، وتحكيم العرف في مقدم الصداق ومؤخره عند اختلاف الزوجين. وفى بعض صور البيع وصيغه.

وكذلك بنى الأئمة كثيرًا من الأحكام على العرف. فالإمام مالك بنى كثيرًا من أحكامه على عرف أهل المدينة. والإمام الشافعي بنى كثيرًا من أحكام مذهبه الجديد على عرف أهل مصر، وترك منها ما بناه على عرف أهل العراق والحجاز من قبل. ومبعث الخلاف في كثير من المسائل عند الحنفية اختلاف العرف. ومن عباراتهم المألوفة: (المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا). وقيل أيضًا: إن الأحكام المبنية على العرف تتغير بتغيره زمانًا ومكانًا. ولا تخرج عن دائرة المباحات، لأنها لا تحل حرامًا، ولا تحرم حلالاً؛ كما أن من شروط العمل بالعرف عند الفقهاء جميعًا ألا يخالف نصًا من الكتاب أو السنة [1].

هذا ومصادر القواعد الفقهية كثيرة؛ منها:

أ - في المذهب الحنفي:

١. أصول الكرخي: (٣٤٠ هـ).

---

(١) راجع مثلاً: الموافقات: ٢/ ٥٧٠ وأصول التشريع الإسلامي: ٣٤٩ - ٣٥١ ومصادره والمدخل للفقه الإسلامي: ٢٢٩ وقد كانت لنا وقفة مطولة مع العرف، وأقسامه وحجيته، وشروطه.

٢. تأسيس النظر: للدبوسي. . (٤٣٠ هـ).

٣. الفروق: للكرابيسي. . (٥٧٠ هـ).

٤. الأشباه والنظائر: لابن نجيم: (٩٧٠ هـ).

٥. مجلة الأحكام العدلية: (١٢٩٢ هـ).

ب - في المذهب المالكي:

١. الفروق: للقرافي. . (٦٨٤ هـ).

٢. القواعد: للمقرى. . (٧٥٨ هـ).

٣. إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك: لأبى العباس الونشريسى. . (٩١٤ هـ).

جـ - في المذهب الشافعي:

١. قواعد الأحكام في مصالح الأنام: للعز بن عبد السلام. . (٦٦٠هـ).

٢. الأشباه والنظائر: للسبكي. . (٧٧١ هـ).

٣. المنثور في القواعد: للزركشي. . (٧٩٤ هـ).

٤. الأشباه والنظائر: للسيوطي. . (٩١١ هـ).

د - في المذهب الحنبلي:

١. القواعد النورانية: لابن تيمية. . (٧٢٨ هـ).

٢. القواعد: لابن رجب. . (٧٩٥ هـ).

بالإضافة إلى الدراسات المعاصرة، التى اهتمت بأصول التشريع الإسلامى، ومن أبوابه الرئيسة القواعد الأصولية والفقهية، بل لقد درست هذه القواعد مستقلة وبتفصيل أكثر لبيان نشأة هذه القواعد وتطورها، وأهميتها، والفرق بين القاعدة الفقهية والنظرية الفقهية، والضابط الفقهى. وكذلك الفرق بينها وبين القاعدة الأصولية. ونشير فيما يلي لبعض هذه المسائل:

أولاً: الفرق بين القاعدة والضابط:

قلنا إن القاعدة بمعنى الضابط في الأصل، لكن يميز أو يفرق العلماء بين القاعدة والضابط من الناحية التطبيقية أو العملية؛ حيث إن القاعدة تحيط بالفروع والمسائل في أبواب فقهية مختلفة، مثل قاعدة (الأمور بمقاصدها) التي تطبق على أبواب العبادات، والعقود والأيمان، والجنايات، وحتى الجهاد وغيره من أبواب الفقه.

أما الضابط فإنه يجمع الفروع والمسائل من باب واحد في الفقه الإسلامي؛ فمثلاً (لا تصوم المرأة تطوعًا إلا بإذن الزوج أو كان مسافرًا) [١] و«أيما إهاب دبغ فقد طهر» [٢] و(كل ماء مطلق لم يتغير - طعمه أو لونه أو ريحه - فهو طاهر)، و(الإسلام يجب ما قبله في حقوق الله) ونحو هذا من الضوابط الشرعية في هذه الأحكام، كل في بابه من الفقه الإسلامي.

يقول السيوطي: «إن القاعدة تجمع فروعًا من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد» [٣].

وإن هذا التفريق بين القاعدة والضابط الفقهي هو ما ذهب إليه أكثر العلماء، ومع ذلك نجد إطلاق القاعدة على الضابط أمر شائع مطرد في المصادر الفقهية وكتب القواعد.

ومعنى هذا أن التفريق بينهما ليس تفريقًا جازمًا. كما أن القواعد أكثر شذوذًا من الضوابط؛ لأن الضوابط تضبط موضوعًا واحدًا، فلا يتسامح فيها بشذوذ كثير [٤].

ثانيا: الفرق بين القاعدة والنظرية الفقهية [٥]:

إن من يتتبع تاريخ الفقه الإسلامي: تدوينه وتطوره والتأليف فيه على المذاهب المختلفة حتى العصر الحديث سوف يقف على أنه بدأ بالفروع والجزئيات في التدوين سواء في المتون أو في الشروح، ثم انتقل إلى التقعيد بإقامة الضوابط الفقهية والقواعد الكلية.

وهذه الضوابط والقواعد مرحلة ممهدة لجمع القواعد المتشابهة، والمبادئ العامة لإقامة نظرية عامة في جانب من الجوانب الأساسية في الفقه، ولكن الظروف التي مرت بالأمة الإسلامية، وأحاطت بالاجتهاد والمجتهدين أوقفت العمل عند مرحلة القواعد إلى أن ظهرت في القرن الماضي النهضة الفقهية والدراسات المقارنة، وشرع العلماء المعاصرون في صياغة النظريات الأساسية في الفقه الإسلامي؛ حين «جمعوا بين دراسة الفقه الإسلامي ودراسة القانون الوضعي خلال احتكاكهم وموازنتهم بين الفقه والقانون».

وذلك كنظرية الملكية، ونظرية العقد، ونظرية الأهلية، ونظرية البطلان والفساد،

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر: لابن نجيم: ٢٠١، والسيوطي: ١/ ٤٣٤ (هامش).
(٢) نص حديث شريف متفق عليه، وفي بعض ألفاظه: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر».
(٣) الأشباه والنظائر: ١/ ٢٢، وانظر: القواعد الفقهية: للزحيلي: ص ٢٠.
(٤) راجع: المصدرين السابقين: الموضع ذاته فيهما.
(٥) مقدمة تحقيق الأشباه والنظائر: للسيوطي: (١/ ٢٤).

ونظرية الضمان، ونظرية الضرورة.. وما شاكل ذلك.

ويمكن أن تعرف النظرية بأنها: «موضوعات فقهية- أو موضوع يشتمل على مسائل فقهية أو قضايا فقهية - حقيقتها: أركان وشروط وأحكام، تقوم بين كل منها صلة فقهية، تجمعها وحدة موضوعية تحكم هذه العناصر جميعًا»[1].

فالنظرية الفقهية تعتمد في بنائها على مفهوم جامع تندرج تحته قضايا ومسائل فقهية، تشترك في الأركان والشروط والأحكام وتربطها مجموعة من الضوابط أو القواعد التي تنظم الموضوع محل النظرية؛ ومن هنا تتميز النظرية الفقهية عند القاعدة في أن النظرية تندرج تحتها القواعد الفقهية المنظمة لها؛ ولذلك يقال: (إن القواعد الفقهية من النظريات الفقهية بمنزلة الضوابط)[2]؛ فقاعدة: (العبرة في العقود للمقاصد والمعاني) مثلاً ليست سوى ضابط في ناحية مخصوصة من ميدان أصل نظرية العقد[3]، في حين أن نظرية العقد هذه عبارة عن دراسة متكاملة للعقد؛ تتضمن تعريفه وأركانه وشروطه، ومتى يقع صحيحًا أو باطلاً، والآثار التي تترتب على ذلك.. إلى غير هذه الدراسة، التي تعطي تصورًا شاملاً للعقد، وعلى ذلك تكون النظرية دراسة وتجميعا وبحثًا منظمًا مترابطًا محكمًا، أما القاعدة فحكم شرعي في إطار هذه النظرية أو غيرها من النظريات.

وقد تكون القاعدة كلية جامعة، بحيث تدخل في بناء وتكوين العديد من النظريات؛ مثل قاعدة: (الأمور بمقاصدها) التي تعد ضابطًا في إطار نظرية العقد، ونظرية النيابة وغيرهما، بل إن هذه القاعدة يراعيها المسلم المكلف في سائر التكاليف الشرعية؛ لأنها مستمدة من جوامع كلمه ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[4].

هذا ويمكن إجمال الفرق بين النظرية والقاعدة فيما يأتي:

١- النظرية أعم وأشمل من القاعدة الفقهية.

٢- النظرية لابد لها من أركان وشروط تقوم عليها، بخلاف القاعدة.

٣- النظرية دراسة متكاملة لموضوع ما؛ تبحث كافة مستوياته وأبعاده، أما القاعدة

---

(١) المصدر السابق الموضع نفسه. انظر ونظرية الاستطاعة لمحمود عبد الهادي (ص ٨) ومراجعه.
(٢) انظر المصدر الثاني السابق: ١٣ ومراجعها
(٣) انظر الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية ٢٨
(٤) رواه الشيخان: البخاري في كتاب بدء الوحي، ومسلم في كتاب الإمارة.

فتتضمن حكمًا فقهيًا، وهذا الحكم ينتقل إلى الفروع التي تندرج تحتها.

فكأن القواعد واسطة بين الفروع والأصول [١]، أو بين الأحكام والنظريات [٢].

ثالثًا: موازنة بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية:

عرفنا أن القواعد الفقهية هي تلك المسائل الكلية التي يندرج تحتها مجموعة من الأحكام الشرعية المتشابهة أو المتناظرة، تشابها يجعلها مندرجة تحت تلك القضايا الكلية؛ وذلك كقاعدة: الغنم بالغرم، والضمان بالإتلاف، والضرر يزال... وما إلى ذلك.

وهذه القواعد تشبه أصول الفقه من ناحية، وتخالفه من ناحية أخرى؛ أما جهة المشابهة، فهي أن كلا منهما قواعد كلية غالبًا تندرج تحتها قضايا جزئية.

وأما جهة الاختلاف فهي أن قواعد الأصول عبارة عن المسائل التي يندرج تحتها أنواع من الأدلة الإجمالية في الجملة محكوم عليها بأحكام تسمح باستنباط التشريع منها؛ مثل: كون الأمر يفيد الوجوب، والنهي يفيد التحريم وما أشبه ذلك.

وأما قواعد الفقه فهي عبارة عن المسائل التي تندرج تحتها أحكام الفقه نفسها؛ فهذه الأحكام قائمة بذاتها، أو يفترض أنها موجودة، وإنما يصل إليها المجتهد بناء على تلك القضايا (القواعد) المبينة في أصول الفقه.

ثم إن الفقه إن أوردها أحكامًا جزئية فليست بقواعد، وإن ذكرها في صور قضايا كلية تندرج تحتها تلك الأحكام الجزئية فهي القواعد. وإنما يلجأ إليها الفقيه تيسيرًا لمهمته في عرض الأحكام. وأيضًا تيسيرًا على المستفيد من تلك الأحكام؛ حيث تسهل عليه الوصول إلى كثير مما يجهله منها [٣].

وبهذا يظهر الفرق واضحًا بين أصول الفقه وقواعده من جهة وبين قواعد الفقه من جهة أخرى؛ ذلك أن أصول الفقه وقواعده هي الأصل والمنبع، وقواعد الفقه هي مركز تجمّع الأحكام الجزئية المستنبطة من الأدلة الشرعية بواسطة أصول الفقه.

وهكذا تظهر العلاقة القوية بين العلوم الثلاثة الفقه وأصوله وقواعده؛ فأصول الفقه يبنى عليه استنباط الفروع الفقهية، حتى إذا تكونت المجموعات الفقهية المختلفة أمكن الربط

---

(١) القواعد الفقهية: للزحيلي (٢٣). (٢) نظرية الاستطاعة (١٤).

(٣) راجع: مقدمة تحقيق كتاب المنثور: للزركشي: ١/ ٣٢، ٣٣.

بين فروعها وجمع شتاتها في قواعد عامة جامعة لهذه الأشتات [١].

وعند عقد موازنة عامة بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية يتبين لنا عدة أمور قد تعد فروقًا أساسية بين المصطلحين [٢]:

١- أن القواعد الأصولية وسط بين الأدلة والأحكام فهي التي يستنبط بها الحكم من الدليل التفصيلي، وموضوعها دائمًا هو الدليل والحكم، كقولك الأمر للوجوب، والنهي للتحريم.

أما القواعد الفقهية فهي كلية أو أكثرية، جزئياتها بعضه مسائل الفقه، وموضوعها دائمًا هو فعل المكلف.

٢- أن القواعد الأصولية قواعد كلية تنطبق على جميع جزئياتها وموضوعاتها، أما القواعد الفقهية فهي أغلبية يكون الحكم فيها على أغلب الجزئيات، وتكون لها مستثنيات أيضًا.

٣- أن القواعد الفقهية متأخرة في وجودها الذهني والواقعي عن الفروع؛ لأنها جمع لمعانيها، أو تجميع لشتاتها. أما القواعد الأصولية فالفرض الذهني يقتضي وجودها قبل الفروع؛ لأنها بمثابة القيود أو الدلائل التي يأخذ الفقيه نفسه بها عند الاستنباط؛ ككون ما في القرآن مقدمًا على ما جاءت به السنة، وأن نص القرآن أقوى من ظاهره [٣].

رابعًا: فوائد القواعد الفقهية وأهميتها:

يبين القرافي فائدة معرفة القواعد الفقهية وأهمية الإحاطة بها في قوله: «وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف؛ ويظهر رونق الفقه ويُعرف...» [٤].

ويؤكد ابن نجيم هذا المعنى أيضًا بجعلها «أصول الفقه في الحقيقة، وبها يرتقي الفقيه إلى درجة الاجتهاد، ولو في الفتوى» [٥].

ويمكننا أن نجمل هذه الأهمية للقواعد الفقهية فيما يأتي:

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٣٣، ٣٤ .

(٢) بالإضافة إلى ما سبق تقريره قبل قليل من وجود نوع من التشابه والاختلاف بين القواعد الفقهية، وأصول الفقه .

(٣) مقدمة الأشباه والنظائر للسيوطي: ص ٢٠ .

(٤) الفروق: ١/ ٣ .

(٥) الأشباه والنظائر: ١٠ .

١- أن هذه القواعد كان لها دور ملحوظ في تيسير الفقه الإسلامي، ولمّ شعثه، بحيث تنتظم الفروع الكثيرة تحت قاعدة واحدة؛ مثل: (العبرة في العقود بالمعاني، والضرر يزال) ونحو هذا.

٢- أن دراستها تسهل ضبط الأحكام الفقهية وحفظها أو حصرها، ولاسيما المتشابهة والمتناظرة [١]؛ ومن ثم كانت القاعدة وسيلة لاستحضار الأحكام، ودراسة أبواب الفقه الواسع، يقول الزركشي: «إن ضبط الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتحدة هو أوعى لحفظها وأدعى لضبطها» [٢].

٣- أنها تربى في الباحث الملكة الفقهية، وتجعله قادرًا على الإلحاق والتخريج على القواعد والأصول؛ لمعرفة الأحكام الشرعية في المسائل المستجدة، حسب قواعد مذهب إمامه.

٤- أن القواعد الكلية تسهل على رجال التشريع غير المختصين بالشريعة فرصة الاطلاع على الفقه بروحه ومضمونه، وأسسه وأهدافه، وتقدم العون لهم لاستمداد الأحكام منه، ومراعاة الحقوق والواجبات فيه، وهذا ما حققته القواعد الفقهية في مجلة الأحكام العدلية، والتي انتقلت إلى العديد من القوانين المعاصرة [٣].

٥- وأخيرًا هي تساعد في إدراك مقاصد الشريعة، وأهدافها العامة؛ لأن مضمون القواعد الفقهية يعطي تصورًا واضحًا عن المقاصد والغايات، مثل (المشقة تجلب التيسير) و(الرخص لا تناط بالمعاصي) و (تصرفات الإمام على الرعية منوطة بالمصلحة) وغير ذلك من الفوائد والمنافع التي تحصل من دراسة القواعد الفقهية [٤].



---

(١) ولذلك سمى علم القواعد (علم الأشباه والنظائر). انظر: مقدمة الأشباه والنظائر للسيوطي: ص ٥٦، ٥٧، والقواعد الفقهية للزحيلي: ٢٥ .

(٢) المنثور في القواعد: ١/ ٦٥، طبع وزارة الأوقاف الكويتية سنة ١٤٠٥هـ .

(٣) انظر: المصدر الثاني السابق: ص ٢٦ ومراجعها.

(٤) راجع: المنثور في القواعد: للزركشي: ١/ ٣٤-٣٩، والأشباه والنظائر للسيوطي: ٢٩، والقواعد الفقهية للزحيلي: ٢٤-٢٧، وتجديد الفقه الإسلامي في العصر الحديث (رسالة الدكتوراه): لنعيمة محمد يحيى: ١٤٧-١٤٨، ٣٣٣-٣٣٥ ومصادرها .

الفقه الإسلامي في العصر الحاضر

الجهود العامة والجهود الفردية في صياغة الفقه:

عندما تسرب القانون الوضعي إلى العالم الإسلامي، أحس المخلصون في ديار الإسلام بالحاجة إلى تنظيم الفقه والتجديد في صياغته، فإن الترتيب الفني في القانون الوضعي يجعل العثور على الحكم سهلاً ميسورًا، في فقرات موجزة، وترقيم مرتب، وفهرس مفصل، فلماذا لا ينظم الفقه الإسلامي كذلك؟ وبدأت محاولات هذا التنظيم لصياغة الفقه منذ فترة طويلة، سواء في صورة أعمال فردية، أو جهود جماعية، نذكر من هذه وتلك ما يلي:

مجلة الأحكام العدلية:

أحست الدولة العثمانية بخطر القوانين الوضعية الذى يهددهم في عرضه الجذاب، وتنسيقه المحكم، فشكلت لجنة من فقهائها البارزين، وعهدت إليهم بتنظيم أحكام العلاقات المدنية في الفقه الإسلامي على المذهب الحنفي، واستمر عمل هذه اللجنة سبع سنوات، حتى صدر هذا التنظيم باسم (المجلة) سنة ١٢٩٣هـ - ١٨٧٦م وسميت بذلك، لأنها كانت تصدر أبوابًا متتابعة، فأشبهت في صدورها المجلات، وأهم ما تناولته المجلة:

١- مقدمة في تعريف علم الفقه وتقسيمه، وفى بيان القواعد الفقهية.

٢- أبواب المعاملات المختلفة لكل منها كتاب، وفى مقدمة كل باب منها الاصطلاحات الفقهية المتعلقة به.

٣- اشتملت على ستة عشر كتابًا.

٤- رتبت أحكامها في صورة مواد مختصرة، يقتصر الحكم فيها على رأى واحد.

٥- بلغ مجموع موادها (١٨٥١) مادة.

٦- صدرت الإرادة السنية بتطبيقها فى ٢٦ شعبان سنة ١٢٩٣هـ. وصارت هى القانون المدنى للدولة العثمانية، وطبقت في العراق إلى أن شرع القانون المدنى العراقى رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١م [(١)].

---

(١) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ١٢٨ والتشريع والفقه فى الإسلام تاريخاً ومنهجاً: ٢٥٨ .

٧- العلماء الذين اشتركوا في صياغتها ثمانية.

وتعتبر (المجلة) أول تنظيم تشريعي كان استمداده من الفقه الإسلامي خالصًا، وإن قام على المذهب الحنفي.

مرشد الحيران لمعرفة أحوال الإنسان:

قام الفقيه (محمد قدرى باشا) بصياغة ثلاثة كتب على المذهب الحنفي كذلك، أحدها في الأحوال الشخصية، وثانيها في الوقف، وثالثها في أحكام المعاملات، وسمى هذا (مرشد الحيران لمعرفة أحوال الإنسان) جعله على أحكام عامة، وأخرى خاصة، وعرضه في مواد بلغت (١٠٤٥) مادة.

التشريع الجنائي في الإسلام:

للأستاذ (عبد القادر عودة) أحد رجالات الإخوان المسلمين الذين استشهدوا، وكان يشتغل بالقضاء، فقام بإخراج كتاب التشريع الجنائي الإسلامي، وهو كتاب في جزأين: الأول: في القسم العام، والآخر في القسم الخاص، وصاغه في مواد كذلك، اشتملت على أحكام: الجنايات، والحدود، والتعزيرات، وقد قارن فيها بين المذاهب الفقهية الإسلامية والقوانين الوضعية، وبلغت مواده (٦٨٩) مادة.

وهناك جهود فردية أخرى، لا يتسع المقام للحديث عنها، وأكتفى بما ذكرته هنا، فما قصدت إلا الاستدلال على وجود جهود مخلصة للنهوض بالفقه الإسلامي.

إنشاء مجمع فقهي:

دعا كثير من العلماء إلى إنشاء مجمع فقهي على نسق المجامع العلمية الأخرى، تحقيقًا للهدف العام الذى يشعر المسلمون بالحاجة إليه في تجديد الفقه الإسلامي وتطوره، وحتى يكون هذا المجمع وسيلة للاستنارة برأى الجماعة بما يغنى عن الاجتهاد الفردى، وفى مؤتمر رابطة العالم الإسلامي الذى عقد في مكة المكرمة سنة ١٣٨٤هـ قدم الشيخ (مصطفى الزرقا) اقتراحًا بذلك جاء فيه:

إذا أريد إعادة الحيوية لفقه الشريعة بالاجتهاد الواجب استمراره شرعًا والذي هو السبيل الوحيد لمواجهة المشكلات الزمنية الكثيرة بحلول شرعية حكيمة عميقة البحث، متينة الدليل، بعيدة عن الشبهات والريب والمطاعن، وتهزم آراء العقول الجامدة والجاحدة على السواء فالوسيلة الوحيدة هي: اللجوء لاجتهاد الجماعة بديلا عن الاجتهاد الفردي،

وطريقة ذلك تأسيس مجمع للفقه يضم أشهر فقهاء العالم الإسلامي، ممن جمعوا بين العلم الشرعي والاستنارة الزمنية وصلاح السيرة والتقوى، ويضم إلى هؤلاء علماء موثقين في دينهم من مختلف الاختصاصات الزمنية اللازمة في شئون: الاقتصاد، والاجتماع، والقانون، والطب، ونحو ذلك، ليكونوا بمثابة خبراء يعتمد الفقهاء رأيهم في الاختصاصات الفنية [١].

مجمع البحوث الإسلامية:

وفي الأزهر أنشئ مجمع البحوث الإسلامية بمقتضى القانون ١٠٣ سنة ١٩٦١م - الخاص بتطوير الأزهر - ويضم عدة لجان: (لجنة القرآن والسنة، لجنة البحوث الفقهية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، لجنة الدراسات الاجتماعية).

وتقوم لجنة البحوث الفقهية بتقنين الشريعة الإسلامية على المذاهب المختلفة. كما يقوم المجمع ببحث القضايا التي تهم العالم الإسلامي، وإصدار البحوث التي تتضمن رأى الإسلام في هذه القضايا، ويعقد مؤتمرًا عامًا يدعى إليه علماء العالم الإسلامي كل عام لمناقشة هذه البحوث، وقد انعقد أول مؤتمر له سنة ١٩٦٤م.

مشاريع موسوعات الفقه الإسلامي [٢]:

لقد نجم عن الشعور بالحاجة إلى موسوعات فقهية تيسر سبيل البحث الفقهي أن قامت عدة مشاريع نذكر منها ما يلي:

١- مشروع كلية الشريعة بجامعة دمشق، والذى صدر به المرسوم الجمهورى رقم ١٧١١ بتاريخ ٣/ ٥/ ١٩٥٦م.

وقد تضمنت مواد هذا المرسوم الخطوط العامة للمشروع:

المادة الأولى:

تصدر كلية الشريعة في الجامعة السورية موسوعة (دائرة معارف) للفقه الإسلامي، غايتها صياغة مباحث الفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه، وإفراغها في مصنف جامع مرتب، على غرار الموسوعات القانونية الحديثة بحيث:

أ - يعرض مواد الفقه الإسلامي عرضًا علميًا حديثًا.

(١) المصدر الثاني السابق: ٢٦٠.
(٢) انظر (تراث الفقه الإسلامي) للدكتور/ جمال الدين عطية.

ب - ويسهل الرجوع إلى نصوصه في كل موضوع، للاستفادة منها إلى أبعد حد.

جـ - ويرشد الباحثين إلى مصادر هذا الفقه، ومواطن كل بحث فيه.

المادة الثانية:

توضع موسوعة الفقه الإسلامى هذه باللغة العربية، ولمجلس الجامعة السورية، بناء على اقتراح كلية الشريعة، أن يترجمها إلى اللغات الأخرى، أو يسمح بترجمتها إليها بشروط يحددها.

المادة الثالثة:

يشرف على إصدار هذه الموسوعة وما يتصل بها (لجنة موسوعة الفقه الإسلامى) يؤلفها مجلس الجامعة، بناء على اقتراح مجلس كلية الشريعة، وعلى ألا يتجاوز عددها سبعة أشخاص.

هذا وقد تألفت (لجنة موسوعة الفقه الإسلامى) من: الدكتور مصطفى السباعى - رحمه الله - والدكتور أحمد السمان - رحمه الله - والأستاذ مصطفى الزرقا، والدكتور معروف الدواليبى، والدكتور يوسف العش.

٢- مشروع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٩٦١م.

٣- مشروع وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت ١٩٦٧م.

و سيأتى الحديث عن هذين المشروعين بعد قليل، وهنا أشير إلى أمرين:

أحدهما: أن الدكتور جمال الدين عطية كان قد قدم مقترحات لمشروع موسوعة وزارة الأوقاف الكويتية ضمنها إنشاء معهد بحوث للشريعة الإسلامية يضم: مكتبة مخطوطات، ويقوم بعمل معاجم لأمهات مراجع الفقه، وموسوعة لآيات الأحكام، وموسوعة لأحاديث الأحكام، وموسوعة للتشريعات الإسلامية، وموسوعة أحكام القضاء الإسلامى، وموسوعة الفقه الإسلامى، ومدونة الفقه الإسلامى.

واعتبر الدكتور جمال الدين عطية القيام بهذه المقترحات أمرًا ضروريًا لا بد منه قبل الخوض في موضوع الاجتهاد، لأنها أدواته ومقدماته.

فإذا تم تنفيذها أمكن تكوين مجمع للفقه الإسلامى، يضم المتخصصين في كافة بلاد

الإسلام لإبداء رأيهم، على غرار المجامع العلمية الحديثة [١].

ثانيًا: بعد ظهور مجلة الأحكام العدلية، وبالتحديد منذ العقد الثانى من القرن الحالى صدرت عدة تقنينات للأحوال الشخصية في كثير من الدول الإسلامية؛ في مصر والعراق وتونس ومراكش وغيرها؛ ففى مصر صدر قانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ يتضمن بعض الأحكام في مسائل النفقة والعدة والمفقود والتفريق بالعيب. وقانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ خاص ببعض أحكام الطلاق ودعاوى النسب والمهر والنفقة وغيرها. وقانون المواريث رقم ٧٧ لسنة ١٩٤٣ وقانون الوصية رقم ٧١ لسنة ١٩٤٦ وقانون الوقف رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦ وقانون رقم ١٨٠ لسنة ١٩٥٢ في الوقف أيضًا.

وفى العراق صدر قانون الأحوال الشخصية رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩ وتعديله. وفى تونس صدرت تقنينات في الأحوال الشخصية سميت باسم مجلة الأحوال الشخصية بالأمر العالى المؤرخ في ٦ محرم ١٣٧٧ الموافق ١٣/ ٧/ ١٩٥٦ وتضمنت أحكامًا في النكاح والمهر والطلاق والنفقة والحضانة والنسب والمفقود والميراث والحجر وغيرها.

وفى مراكش صدر من مدونة الأحوال الشخصية المزمع إصدارها، كتابان: الأول في مسائل النكاح والثانى في الطلاق. وقد صدر فيما بعد أمر السلطان في ٢٧ ربيع الثانى سنة ١٣٧٧هـ والقاضى بتطبيقها في أول سنة ١٩٥٨م وقد نشر النص الرسمى في ١٧ جمادى الأولى سنة ١٣٧٧هـ - ٦ كانون الأول ١٩٥٧م.

وفى الأردن صدر قانون حقوق العائلة رقم ٩٢ لسنة ١٩٥١ في مسائل النكاح والمهر والنفقة والطلاق والعدة وغيرها.

وفى سوريا صدر قانون الأحوال الشخصية بالمرسوم التشريعى رقم ٥٩ لسنة ١٩٥٣ وتضمن أحكامًا في النكاح والطلاق والنسب والنفقة والأهلية والوصية والميراث وغيرها.

ويلاحظ على هذه التقنينات المختلفة أنها لم تتقيد بمذهب معين وإنما أخذت أحكامها

---

(١) انظر: تراث الفقه الإسلامى: ص٨١ وما بعدها، نقلاً عن المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ص٢٧٥.

ويبدو أن وزارة الأوقاف الكويتية قد استجابت لهذه المقترحات، فأناطت بقطاع الإفتاء والبحوث الشرعية ممثلاً فى إدارة البحوث والموسوعات الإسلامية متابعة هذه المهمة. وكان من أعمالها أو إصداراتها: الموسوعة الفقهية، والعديد من كتب التراث والرسائل التراثية، والفهارس التحليلية للمراجع الفقهية والأصولية، ومجموعة الفتاوى الشرعية.

من مختلف المذاهب الإسلامية عدا مجلة الأحكام العدلية إذ تقيدت بالفقه الحنفى. وهذا الاتجاه حسن على شرط أن لا يؤخذ بقول شاذ لا دليل عليه ومع هذا الاتجاه العام في وضع التقنينات فقد جاءت في بعضها أحكام لم ترد في أى مذهب من المذاهب الإسلامية من ذلك منع تعدد الزوجات كما جاء في القانون التونسى، ومسائل الميراث التى وردت في القانون العراقى قبل تعديله الأخير ومسائل أخرى مبثوثة هنا وهناك في ثنايا هذه القوانين المختلفة ليس هنا محل ذكرها وبيان ما فيها من مصادمة لنصوص الشريعة أو لما هو مستقر في الفقه الإسلامى بجملته [١].

وهذا ينقلنا إلى الحديث عن ملامح التجديد المنشود في الفقه الإسلامى وأصوله فيما يلى:

ملامح التجديد الفقهى المنشود

تحت هذا العنوان أعد الدكتور جمال الدين عطية دراسة مفصلة مستوعبة لقضية (تجديد الفقه) قدمها للجمعية الخيرية للخدمات الثقافية والاجتماعية [٢]، وجاء في مقدمتها:

إن الدعوة إلى تجديد الكتابة في الفقه الإسلامى ليست جديدة، فقد سبق إلى ذلك - بل وإلى تحقيقه جزئيًا - بعض الأساتذة الكبار في العصر الحاضر أمثال الدكتور عبد الرزاق السنهورى والأستاذ عبد القادر عودة والدكتور صبحى محمصانى وغيرهم، كما أن اتجاه التجديد كان هدف بعض المؤسسات كمعهد الدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية ومعهد الدراسات الإسلامية بالزمالك ومعهد الشريعة بجامعة القاهرة، كما أنه لم يكن غائبًا عن مشروعات الموسوعات الفقهية التى بدأت بموسوعة جامعة دمشق، والتى انتقلت بعد الوحدة بين مصر وسوريا لتصبح موسوعة جمال عبد الناصر التى يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ثم الموسوعة الفقهية بالكويت، وأخيرًا الموسوعة التى يزمع مجمع الفقه الإسلامى إصدارها.

ولا يتسع المجال هنا لتتبع ودراسة هذه الأنشطة ومدى ما حققته، ولكننا سنقتصر على

---

(١) راجع: المدخل للفقه الإسلامى: لمدكور: ١١٠ والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: لزيدان ١٢٨ .
(٢) تقع هذه الدراسة فى نحو أربعين صفحة، ولأهميتها ودقتها فإني سأقتبس منها ما يفيدنا فى رسم صورة واضحة لملامح التجديد فى الدراسات الفقهية المعاصرة، سواء ما حدث بالفعل على أرض الواقع، أو ما نتمنى أن يتحقق فى المستقبل القريب.

دراسة موسوعتى القاهرة والكويت ضمن فحصنا للأعمال التى تحققت، كما أننا سنورد بيانًا بأهم ما كتب خلال هذا القرن بهذا التوجه التجديدى. . وما زالت الدعوات تتواصل لتجديد الفقه الإسلامى وأصوله؛ حتى يقدر على التعامل الإيجابى مع قضايانا الإسلامية المعاصرة. وإذا كان علماء النحو واللغة قد أعادوا النظر في التراكيب وبنية الكلمة والضرورات الشعرية ونحو هذا، فلماذا لا نحرص - نحن الأصوليين والفقهاء - على التجديد في بعض الأدلة الشرعية والقواعد الفقهية ومقاصد الشريعة بما يواكب حركة التطور في مسيرة الفكر الفقهى الإسلامى ويجعل واقع الشريعة الإسلامية صالحًا لكل زمان ومكان.

وقبل أن نتناول الملامح المنشودة بالبيان أشير بإيجاز إلى أن هناك تجديدًا:

يتعلق بالشكل، وتجديدًا يتعلق بالموضوع، وسيكون حديثى منصبًا في الأساس على التجديد المتعلق بالموضوع بالدرجة الأولى، دون أن يعنى هذا التقليل من شأن وأهمية التجديد المتعلق بالشكل، وذلك لأن التجديد المتعلق بالموضوع هو الذى يثير الكثير من الجدل والنقاش.

وفى تصوري أن التجديد مطلوب في موضوعين أساسيين هما: الفقه وأصول الفقه. والواقع أننا كنا قد بدأنا منذ خمسة وعشرين عامًا [1] الكتابة في تجديد أصول الفقه، واعترض البعض بأن الأصول ثابتة لا تتغير. ومع ذلك فإن هذا الموضوع لا زالت تتنازعه اتجاهات مختلفة ولم ينضج بعد حتى يمكن الحديث فيه؛ ولذلك فإن الموضوع الذى أحصر الحديث فيه هنا هو (التجديد في الفقه).

والحقيقة أن العلاقة بين التجديد في (الفقه)، وبين التجديد في (أصول الفقه) علاقة وثيقة. فالتجديد في الفقه يقوم على التجديد في أصول الفقه بمعنى أنه إذا كان هناك تجديد في أصول الفقه فإنه ينبنى عليه - بطبيعة الحال - تجديد في الفقه واجتهاد جديد وفقًا للمناهج الجديدة التى توضع لأصول الفقه، وسوف يكون لهذا أثره في المادة الفقهية. ولكن التجديد في أصول الفقه قد يطول انتظاره حتى يتم بلورته ووضع القواعد المتعلقة به وفهمها، ثم تطبيقها في الفروع إلى أن نصل إلى فقه جديد مبنى عليه. وهذا كما ذكرت سوف يستغرق وقتًا طويلاً. ولعل ما يؤكد هذا أن مشروعات الموسوعة الفقهية مثل

(١) افتتاحية العدد الافتتاحى لمجلة المسلم المعاصر الصادر سنة ١٩٧٤ والتعقيبات فيما تلاه من أعداد.

موسوعة المجلس الأعلى في القاهرة وموسوعة الكويت لم تكتمل حتى الآن، والأولى منهما مضى عليها ما يقارب الأربعين عامًا لم ينجز فيها سوى ١٧٩ مادة تمثل ١٠% منها (من أصل ١٧٩٠ مادة) تم وضع ما أنجز في ٦٤ مجلدًا لم يطبع منها سوى ٢٢. أما موسوعة الكويت التى مضى عليها أكثر من ثلاثين عامًا لم ينجز منها سوى ٣٨ مجلدًا وصلت إلى حرف م (مكوس) وبالتالى إذا كانت هذه المشروعات تستغرق كل هذا الوقت الطويل فلا مجال لربط التجديد في الفقه بالتجديد في أصول الفقه، فالأمران يمكن أن يسير العمل فيهما معًا متوازيين دون أن يتم تعليق أحدهما على تحقيق الآخر، وبالتالى يكون ما يتم تجديده في الفقه مؤقتًا حتى يتم اجتهاد فقهى جديد على أساس أصول فقه جديدة فيستدرك التغيير – وهو جزئى بطبيعة الحال – في الطبعات اللاحقة.

أنتقل إلى الحديث عن ملامح التجديد في الفقه مع مراعاة أن ثمة ملامح منها أصبحت أمورًا مقبولة ومتداولة من حيث المبدأ، وتم تطبيقها بصورة ما في بعض الكتابات المعاصرة.

(١) الملمح الأول للتجديد الفقهى المنشود يتعلق بالمادة الفقهية وماهية التجديد المطلوب فيها، ويتمثل ذلك فيما يلي:

أ – تقديم اجتهادات جديدة في المسائل القديمة بما يتفق مع تغيير الظروف الزمانية والمكانية، وهذا حدث كثيرًا في تاريخ الفقه الإسلامى بل في حياة الفقيه نفسه كما حدث مع الإمام الشافعى، فالاجتهاد حركة دائمة مستمرة والآراء الاجتهادية أيًا كانت منزلة أصحابها من الفقهاء لا يجوز إسباغ صفة الثبات عليها، فالثبات لنصوص الكتاب والسنة دون غيرهما، أما الاجتهاد فينبغي أن يساير الواقع المتغير دومًا حتى يحقق مقاصد الشريعة، أما تجميده واقتصار الدراسات الفقهية على نقل أقوال السابقين وحفظها وتكرارها فهو من أهم أسباب توقف النمو في حياة الأمة الفكرية عمومًا والفقهية خاصة.

والاجتهاد من فروض الكفاية أى أن من واجبات الأمة أن يكون فيها دائمًا مجتهدون يقومون بهذه الفريضة وحينئذ – فقط – يسقط الإثم عن الأمة، وإلا كان الجميع آثمين.

ولنضرب بعض الأمثلة لما يحتاج إلى اجتهاد معاصر:

انبثاق مؤسسات اجتماعية عن فريضة الزكاة: مواردها، ومصارفها

تحويل زكاة الركاز إلى صندوق تنمية للعالم الإسلامى.

تطوير مؤسسة الوقف.

- تطوير مؤسسة الحسبة.

تطوير فقه المرأة بعد أن اختلف وضعها من حيث الاستطاعة والطاقة.

تطوير فقه الأقليات بعد اندماجهم في المجتمع.

تطوير النظرة إلى تقسيم العالم إلى دارين أو ثلاثة [١]... والقائمة لا تنتهى.

أنا لا أنكر وجود اجتهادات معاصرة في بعض هذه المسائل ولكنها بقيت خارج جسم الفقه، فلا تدرس في كليات وأقسام الشريعة، ولا تدخل في الكتب الفقهية المتداولة للثقافة الجماهيرية.

ب - وكذلك تقديم اجتهادات في المسائل المستحدثة، وهذا أمر أصبح مقبولاً في الحس الإسلامى العام منه والعلمى لأنه النتيجة الحتمية لقاعدة صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، المنبثقة عن كونه الدين الخاتم وكونه للناس كافةً، ولقاعدة أن النصوص متناهية والأحداث غير متناهية التى تكلم فيها كثير من العلماء والتى عبر عنها بشكل صريح سؤال الرسول ﷺ لمعاذ «فإن لم تجد؟» ورد معاذ رضى الله عنه (أجتهد رأيى..) وإقرار الرسول له.

وفى تراثنا الفقهى الكثير من التطبيقات في هذا الصدد والتى أثرت التراث على مر الأيام سواء في فترة نشاط الاجتهاد أو حتى في فترة الركود التى تلت ذلك.

ولا أتجاهل - بطبيعة الحال - وجود بعض الاجتهادات في المسائل المستحدثة المبرأة من هذه العيوب، خاصة الفتاوى والاجتهادات الجماعية التى تصدر عن المجامع الفقهية والمؤتمرات العلمية والرسائل الجامعية، ولكنها شأن الاجتهادات المعاصرة المشار إليها في البند السابق تبقى خارج جسم الفقه، فلا تدرس في كليات الشريعة وأقسامها، ولا تقدم للجماهير المتلهفة على معرفة حكم الشريعة في هذه الأمور.

والأمثلة على المسائل المستحدثة كثيرة مثل الشخصية الاعتبارية عمومًا، وبعض صور الشركات المستحدثة، والمؤسسة الفردية، ومعاملات البنوك، والتأمين، والبورصات، والممارسات الطبية الحديثة كنقل الأعضاء، والحمل بغير طريق المعاشرة المشروعة، والاستنساخ.

---

(١) من تعقيب الدكتور محمد عمارة فى ندوة تجديد الفقه (القاهرة ١٣/ ١٢/ ٩٨) مجلة المسلم المعاصر العدد ٩٠ ص١٧١، ١٧٢ .

جـ - ربط الأحكام بعضها ببعض، وربط الأحكام الجزئية بالمقاصد الكلية العامة للشريعة ولرسالة الإسلام، فإن الإسلام كل لا يتجزأ: فالذى يتحدث - مثلاً - عن نظام (العاقلة) في الديات الذى يحمل العاقلة أى العصبة دية قتل الخطأ وشبه العمد، ينبغى أن يذكّر بنظام (النفقات بين الأقارب) و(نظام المواريث) حتى تتضح الصورة الكلية ويتقابل جانبا الغنم والغرم معًا، وبذلك ترتبط الأحكام بعضها ببعض [1].

وهذا يدعونا إلى الاهتمام بمقاصد الشريعة وقواعدها الكلية على النحو الذى سنبينه بعد قليل.

د - ضرورة التوسع في مفهوم (الفقه) بحيث نعود إلى المفهوم اللغوى له أو نقترب منه. ونعنى بالمفهوم اللغوى للفقه الاستعمال القرآني لكلمة (الفقه) والتى كانت تطلق على مجموع العقائد والأخلاق إلى جانب العمل والمعاملات.

وحينما نشأت العلوم وانقسمت، واستقلت علوم العقائد والأخلاق، اقتصر إطلاق كلمة (فقه) على ما يتعلق بالأحكام العملية. وقد كان هذا مبررًا كافيًا لإخراج العقائد والأخلاق من الفقه. ولعلنا نعلم أن كلمة (الفقه) بالمفهوم الواسع لها قد استخدمها الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - في كتاب (الفقه الأكبر) وهو كتاب في العقائد. كما أن الاستخدام القرآنى لها استخدام واسع ويتفق مع المعنى اللغوى لها.

وفى مرحلة تالية انقسمت المادة الفقهية المتعلقة بالأحكام العملية وأدلتها إلى قسمين، قسم بقى تحت عنوان (الفقه) وقسم آخر استقل بعنوان (السياسة الشرعية).

والجديد الذى أقترحه هنا هو أن نعيد هذه الفروع مرة أخرى إلى حظيرة الفقه:

والصورة المقترحة بالنسبة للعقيدة هى ربطها بالأحكام وبيان أثرها فيها على نحو قريب من ربط الأحكام بالمقاصد، دون إدخال بحوث علم الكلام الدقيقة ضمن الفقه.

أما الصورة المقترحة بالنسبة للأخلاق والآداب الشرعية والمقاصد والقواعد فإدخالها ضمن الفقه بشكل كلى وجزئى حسب الأحوال.

أما بالنسبة للسياسة الشرعية فتدخل - في رأيى - برمتها ضمن الفقه وفقًا للتقسيمات الحديثة في القانون العام والاقتصاد والمالية العامة والعلاقات الدولية وغير ذلك مما يدخل

---

(١) من بحث الدكتور يوسف القرضاوى (نحو فقه ميسر معاصر) المقدم لندوة تدريس القانون جامعة قطر ٢٣-٢٦/١٢/١٩٩٥: ص٥٥١ .

تحت أبواب السياسة الشرعية.

ولا نتجاوز الحد في هذا الإطار إذا بلغ طموحنا إلى الرغبة في توضيح الأحكام الشرعية الضابطة لكل علم من العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية المعاصرة، سعيًا إلى ربط هذه العلوم - المتفلتة حاليًا من ضوابط الشريعة - بمظلة الفقه، وليس المقصود طبعًا أن ندخل الجوانب لهذه العلوم من نظريات وقوانين ودراسات ميدانية وتطبيقية داخل الفقه. والعلوم المعنية هى علوم النفس والتربية والإعلام والاجتماع والاقتصاد والسياسة والطب والطبيعة وغيرها.

(٢) الملمح الثاني للتجديد الفقهي المنشود يتعلق بمصادر المادة الفقهية: فالواقع أن مراجع الفقه التقليدية يرجع إليها الباحثون، كما أن مراجع السياسة الشرعية معروفة.. ولكن بالإضافة إلى ذلك هناك مجموعتان من المصادر ينبغى في رأيى الرجوع إليهما:

أ- المجموعة الأولى تراثية: حيث توجد مجموعات من المؤلفات التى تحمل عناوين متعددة مثل النوازل والفتاوى والأقضية، نادرًا ما يرجع إليها الباحثون. وترجع أهمية هذه المؤلفات إلى اتصالها بالواقع أكثر مما تتصل به الكتابات الفقهية التقليدية:

١- فالأساس في كتب (النوازل) هو حدوث أمور مستجدة كانت تعتبر في البداية نازلة من النوازل العارضة، و بعد ذلك تبين أن الحياة كلها أصبحت نوازل تؤدى إلى نوازل أخرى.

٢- ويتضح في كتب (الفتاوى) أيضًا معالجة أمور الواقع باعتبار أنها كانت تقوم على إعطاء رأى في وقائع محددة لشخص محدد في ظرفين زمانى ومكانى محددين. فالفتوى هى إنزال الحكم الفقهى الموضوع نظريًا في كتب الفقه على الواقع الذى يختلف من شخص إلى شخص آخر.

وتكتسب كتب (الأقضية) أهمية كبرى في هذا السياق لكونها تعالج وقائع معينة وقعت في ظروف معينة وصدر فيها حكم معين. وهناك كتب تؤرخ لهذه الوقائع منذ عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين ومن تلاهم من القضاة بعد ذلك. وهذه الكتب تحتاج إلى دراسة وافية حتى يمكن إدخال مادتها في جسم الفقه لبيان ما يجب مراعاة الواقع فيه. وهذا ما يفعله القانونيون عندما يرجعون إلى مجموعات الأحكام القضائية التى تكمل نصوص القانون وشروحه.

ب - المجموعة الثانية حديثة تتمثل في:

١- الكتب الفقهية المعاصرة سواء كانت لكبار الكتاب المعاصرين أو للأجيال الجديدة من طلاب الماجستير والدكتوراه الذين اختاروا موضوعات فقهية لبحوثهم وكان لهم فيها اجتهادات مهمة تحت إشراف أساتذتهم. ومع الأسف فإن كثيرًا من هذه البحوث لم يتم نشرها نتيجة تقاعس الناشرين عن نشر كتب المؤلفين غير المعروفين.

٢- نأتى بعد ذلك إلى البحوث العلمية التى قدمت إلى مؤتمرات وندوات علمية أو نشرت في مجلات علمية محكمة، فقد عقدت خلال العشرين أو الثلاثين عامًا الماضية مئات المؤتمرات والندوات العلمية قدمت فيها بحوث وصدرت عنها توصيات، تستحق التقدير والاحترام، وينبغى الاستفادة بها في مشروعات التجديد الفقهى.

٣- المجامع الفقهية التى تعرضت في الآونة الأخيرة للكثير من المسائل المستحدثة، وقدمت اجتهادات جديدة في مسائل قديمة ومستحدثة، وقدمت بحوثًا جادة ومستفيضة. كما صدر عن هذه المجامع قرارات وتوصيات تصلح لأن تكون مصدرًا من مصادر المادة الفقهية، ويعتبرها البعض صورة من صور الاجتهاد الجماعى.

(٣) يتمثل الملمح الثالث من ملامح التصور الذى نطرحه للتجديد الفقهى في بث الروح في الكتابات الفقهية:

أ - وفى هذا المعنى يقول الدكتور محمد عمارة: إن كثيرًا من الأحكام الفقهية التى تعود إلى فترة تراجع العقل المسلم والحضارة الإسلامية قد وقفت عند شكل الأحكام، وشكل العبادات ووقفت عند الطقوس وغاب منها الروح الإسلامية، وعلى سبيل المثال فإننا عندما نقرأ الكتب التى توزع على الحجاج نجدها أقرب إلى الدليل السياحى الذى يصف الطرق، وغاب منها روح المناسك، فالحاج يرمى جمرات العقبة دون أن يعلم أن هذه العقبة قد عقد فيها عقد تأسيس الدولة الإسلامية.

كذلك فإن عقد الزواج في القرآن الكريم هو عقد مودة ورحمة وسكن وميثاق غليظ، بينما أصبح في الفقه عقد تمليك بضع الزوجة لا علاقة له بروح الشريعة ومضامينها الجميلة الراقية.

ولعل هذا ما دفع أبا حامد الغزالى إلى رفع شعار ثورة (إحياء علوم الدين) لأنها ماتت وجفت روحها، وهذا الإحياء هو ما نحتاج إليه.

وفى هذا الإطار فإننا نحتاج أيضًا إلى الجمع بين العقل والقلب، ولعل ما ميز علماء

مثل محمد عبده وحسن البنا ومحمد الغزالى أنهم جمعوا بين العقل والقلب، وهذا ما نحتاجه في تجديد الفقه، حتى فقه العبادات الذى يحتاج إلى بث إشعاعات القلب والوجدان في الصلاة والصيام والحج والزواج . . .[١].

ب - كما كتب الدكتور يوسف القرضاوى في هذا المعنى أنه ينبغى بيان الحكمة من التشريع، حتى يقتنع به العقل، ويطمئن به القلب، فإن الله تعالى لم يشرع شيئًا إلا لحكمة، وهو كما تنزّه عن الباطل في خلقه ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾ تنزه عن العبث في شرعه حتى أن القرآن الكريم جعل للعبادات المحضة عللاً وحكمًا مفهومةً - كما في قوله عن الصلاة ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ وقال في تعليل فريضة الصيام ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ وفى الحج ﴿لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ﴾ كما قال في الزكاة ﴿تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ وينبغى الاستفادة مما يكتبه الاختصاصيون في هذا العصر، مما يفيدنا في بيان حكمة الشرع، واشتماله على أعلى المصالح للبشر، مثل ما يكتبه الأطباء في بيان مضار الخمر وأكل لحم الخنزير، والأمراض الخطيرة التى تنشأ من اقتراف الزنى، والشذوذ الجنسى، ونحو ذلك.

ومثله ما يكتبه الاقتصاديون عن الآثار المدمرة للربا في الحياة الإنسانية.

وما يكتبه النفسيون عن أثر الصلاة والعبادة في تكوين الشخصية السوية القوية المتمتعة بالسكينة والطمأنينة، والتى لا تنهار لأول صدمة.

ج - وأنا أضم صوتى إلى صوت كل من د. القرضاوى، د. عمارة وأرى علاج هذا الوضع فيما سبق أن أشرت إليه في الملمح الأول من إعادة الأخلاق والآداب الشرعية إلى الفقه، ومن ربطه بالعقيدة وبمقاصد الشريعة.

(٤) و يتمثل الملمح الرابع في أهمية إجراء دراسات مقارنة بين المذاهب المختلفة الأربعة السنية، والمذهب الظاهرى ومذاهب الإمامية والزيدية والإباضية. . بل وآراء المجتهدين الذين اندثرت مذاهبهم أو لم تكن لهم مذاهب أصلاً؛ كالثوري والأوزاعي وغيرهما، ومناقشة الأدلة التي يستند إليها كل مذهب.



(١) من تعقيب الدكتور محمد عمارة فى ندوة تجديد الفقه (القاهرة ١٣/ ١٢/ ٩٨) مجلة المسلم المعاصر العدد ٩٠ ص١٧٢.١٧٣ .

أ- والداوعي إلى الدراسة المقارنة كثيرة نوجزها فيما يلي:

١- تدعيم وحدة الأمة الإسلامية، وقد يبدو أن الخلاف في الرأي طبيعة في البشر، وأسباب الخلاف بين الفقهاء مشروحة في كتب معروفة في هذا الصدد. وفى الوقت ذاته فإن علاج واقع التعصب المذموم لا يكون إلا بتوعية المسلمين بدينهم وبأن ما هو واقع من خلاف سواء في الأصول والفروع إنما مرده أسباب موضوعية تتعلق بمنهج الاستنباط أو درجة الوثوق بالحديث أو الاختلاف في تفسير النصوص، وهنا تكون أهمية الدراسة المقارنة في عرض ومناقشة أدلة الآراء المختلفة [١].

٢- من أهم دواعى الدراسة المقارنة ضرورة ذلك لعملية تقنين الفقه الإسلامى إذ إنه من المستقر عليه - منذ تقنين مجلة الأحكام العدلية وما تلاها من تقنينات الأحوال الشخصية في مصر وغيرها، ثم من مشروعات التقنين العامة في العديد من البلاد كليبيا ومصر والكويت والإمارات وغيرها، ثم مشروعات جامعة الدول العربية - ألا يلتزم المذهب السائد في كل دولة بصورة مطلقة وإنما يخرج عنها لاختيار المناسب من الآراء في أى مذهب بما يحقق المصلحة، بمعنى أن حركة التقنين المعاصر للفقه الإسلامى تنظر إلى الفقه الإسلامى بمجموع مذاهبه، ومن هنا كانت الدراسة المقارنة ضرورية لحركة التقنين.

٣- هناك حاجة ملحة كذلك على الصعيد العالمى للدراسات المقارنة في الفقه الإسلامى بغية:

* تسهيل مساهمة الفقه الإسلامى بإمداد القانون الدولى الذى تحكم بمقتضاه محكمة العدل الدولية وتزويدها بالقواعد والنظريات القانونية (وفقًا للمادة ٣٨ من النظام الأساسى للمحكمة).

* رجوع هيئات التحكيم الدولية في تفسير وتطبيق عقود الامتياز في بعض الدول الإسلامية التى تنص دساتيرها على اعتبار الشريعة مصدرًا وحيدًا أو أساسيًّا يرجع إليها عند الخلاف.

* تيسير دراسات القانون المقارن في الجامعات والمعاهد والمؤتمرات والمراكز العلمية

---

(١) انظر: بحث د. يوسف القرضاوى فى: ندوة تدريس القانون (السابق): ٥٥٩-٥٦١ .

والمجلات وفى مؤلفات القانون المقارن باعتبار الشريعة نظامًا قانونيًا تجرى دراسته مع باقى النظم.

ب - أسلوب المقارنة: الملاحظ أن موسوعة الفقه الإسلامى المصرية - التى تصدر عن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، والتى تشمل المذاهب الثمانية - تضع الرأى الخاص بكل مذهب في فقرة مستقلة عن الفقرات الخاصة بالمذاهب الأخرى رغم أن بعض هذه الفقرات قد تحمل معنى واحد ولكن بعبارات مختلفة هى غالبًا عبارات المرجع المذهبى الذى اعتمدت عليه الموسوعة، وقد كان من الأولى إدماج الفقرات المتشابهة المعنى بحيث توضح أن المسألة المعروضة فيها رأيان أو أكثر وبيان المذهب أو الفقيه الذى قال بكل رأى مع دليله الشرعى [1]، بدلاً من هذه الطريقة التى يقع بها عبء المقارنة في كل مسألة على القارئ لمعرفة ما إذا كان في المسألة رأيان أو ثلاثة فقط ليس ثمانية آراء كما يبدو من طريقة العرض.

والحقيقة أن منهج الدراسة المقارنة متقدم في تراثنا الفقهى، وفى كتب اختلاف الفقهاء والفقه المقارن مجال خصب لهذه الدراسات المقارنة ولمنهج المقارنة ذاته، الذى سبق منهج القانون المقارن سبقًا بعيدًا [2] وكان المتوقع أن ننطلق من حيث وصل أسلافنا، لا أن نتبع تلك الطريقة البدائية التى سلكتها الموسوعة المصرية، ومن حسن التوفيق أن الموسوعة الكويتية لم تأخذ بهذه الطريقة.

(٥) الملمح الخامس يتعلق بالمقارنة بين الفقه الإسلامى والقوانين الوضعية، وذلك بطبيعة الحال في مسائل المعاملات لا العبادات، سواء اتفق الرأى القانونى مع الرأى الشرعى أو لم يتفق؛ وذلك لخدمة حركة تقنين الفقه الإسلامى:

أ - وتبدو أهمية المقارنة في حالة عدم الاتفاق إذ يفيد ذلك في معرفة المخالفات الشرعية في القوانين الوضعية، حتى ينظر في تعديلها أو استبدالها بحيث تصبح متفقة مع الشريعة.

ب - أما في حالة الاتفاق فالدراسة المقارنة مهمة كذلك، في أن إسناد الحكم القانونى

---

(١) وهذا ما تنبهت له الموسوعة الفقهية الكويتية، فيما التزمت به من تحديد الاتجاهات الفقهية فى المصطلح الفقهى وفروعه، وإن كانت مقتصرة على المذاهب الأربعة مع الاستئناس فقط بما ذهب إليه ابن حزم فى المحلى.

(٢) بحوث ندوة تدريس القانون جامعة قطر ٢٣-٢٦/ ١٢/ ١٩٩٥: الجزء الأول ص٢٩١-٤٤٤.

إلى الرأى الفقهى الذى يتفق معه يجعل له أساسًا فقهيًا ويقطع صلته بمصدره الوضعى الأجنبى، وبذلك نمهد لاستقاء القوانين وتفسيرها وتطبيقها بواسطة القضاء من مصادرها الفقهية - مع أنها لم تستق منها في الأصل - خاصة إذا كان للرأى الفقهى دليله الشرعى.

وللدكتور عبد الرزاق السنهورى في هذه المسألة رأى نادى به في مقاله الشهير عن ضرورة إيجاد قانون عربى مستمد من الشريعة الإسلامية، حيث نبه إلى أنه لا يجوز نقل نصوص القوانين الوضعية ثم وصفها بأنها مستمدة من الشريعة الإسلامية بحجة أنها لا تخالف أحكام الفقه ولا تتعارض مع نصوص الشريعة، بل لا بد أن تستمد التقنينات الشرعية (أى القوانين المستمدة من الشريعة) من المصادر الشرعية ذاتها، لا أن تنقل من قوانين مستوردة

جـ - وليس المقصود عند المقارنة بالقانون الاكتفاء بقانون بلد معين، وإنما شمول الحلول التى أخذت بها مختلف النظم النظريات القانونية وفى بلاد مختلفة إسلامية وغير إسلامية [1]، لأن هذا يثرى عملية المقارنة ويطرح البدائل والخيارات المتعددة سواء من الجانب القانونى أو الشرعى (نتيجة شمول المذاهب الإسلامية المختلفة) على النحو المبين في الملمح السابق.

د - ويظن البعض أن في مقارنة الشريعة بالقانون تقليلاً من شأن الشريعة ومصدرها الربانى، والواقع خلاف ذلك فإن الدراسة المقارنة تجلى من مزايا الشريعة ومن ثراء الفقه ما يجعلهما محل تقدير واحترام الجهات العلمية العالمية. ومن ناحية أخرى فإن حركة الاجتهاد في المسائل المستحدثة التى ليس لها حكم في الفقه التقليدى بحاجة إلى معرفة الآراء والحلول التى أخذت بها القوانين الوضعية ليكون الاجتهاد عن بينة واطلاع لا عن تسرع وجهل بواقع المسائل محل الاجتهاد، «والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها».

والخلاصة أن الدراسة المقارنة بالقانون لها دواعيها من ناحية التقنين والاجتهاد والبحث العلمى عمومًا.

٦) الملمح السادس: من الضرورى أيضًا - الاهتمام بالجانب التنظيرى، من الناحية الكلية كنظرية عامة للشريعة، ومن الناحية الجزئية في مقدمة كل قسم وكل باب، بل كل

(١) على نحو طريقة د. السنهورى فى كتابه (الوسيط).

فصل ما أمكن ذلك .

أ - وإذا كان ظاهر فقهنا التقليدى أنه يهتم بالفروع والجزئيات دون النظريات العامة فإن حقيقة الأمر أن الفقهاء والأصوليين بذلوا محاولات رائدة في مجال التنظير، تتمثل في كتاباتهم المنهجية في أصول الفقه، وفى كتاباتهم عن مقاصد الشريعة، وفى عنايتهم بالقواعد الفقهية . ومن واجب الأجيال الحاضرة من الفقهاء متابعة هذه المسيرة، وقد بدأ ذلك بالفعل بنشر وتحقيق تراثنا في هذه الأمور وبالدراسات التنظيرية التى صدرت وتصدر عن كبار الأساتذة وعن طلاب الدراسات العليا في رسائل الماجستير والدكتوراه .

ب - إننا بحاجة ماسة إلى استكمال الجانب التنظيرى في دراساتنا الفقهية المعاصرة وذلك للأسباب التالية :

١- سبب علمى تعليمى في تيسير دراسة الأحكام الفرعية بجمعها تحت قواعدها وربط هذه القواعد بالقواعد الكلية الأعلى منها .

٢- سبب دعوى هو أننا - في وسط المعترك الفكرى والأيديولوجى المعاصر الذى تتصارع فيه النظريات - مطالبون بتقديم الإسلام كمنظومة مترابطة المقدمات والنتائج تحكمها مقاصد محددة مبنية على عقيدة واضحة [1] .

٣- سبب اجتهادى قضائى هو تسهيل مهمة المجتهدين والقضاة في سد الفراغات التشريعية، إذ إن نصوص الكتاب والسنة لا تغطى كامل مساحة النشاط الإنسانى المتزايد دومًا، فنكون بحاجة إلى تغطية هذه الفراغات بالاعتماد على القواعد والنظريات المستنبطة أصلاً من الفروع والمقاصد، وتفصيل هذه المسألة أدخل في تجديد أصول الفقه منها في تجديد الفقه فنكتفى هنا بهذه الإشارة .

٧) الملمح السابع ويتمثل في تصنيف المادة الفقهية تصنيفًا جديدًا يراعى فيه :

١- وجود الإضافات التى أشرنا إليها في الملمح الأول وهى ربط الفقه بالعقيدة، وإعادة الأخلاق والآداب والسياسة الشرعية إلى حظيرة الفقه، والعناية بالضوابط الشرعية للعلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية .

٢- الوزن النسبى لمختلف الأقسام والأبواب حسب أهميتها والحاجة إليها، مما

---

(١) من تعقيب د. محمد عمارة فى ندوة تجديد الفقه. القاهرة ١٣/١٢/١٩٩٨ مجلة المسلم المعاصر العدد ٩٠ ص ١٧١، وكذلك تعقيبات د. على جمعة فى ص ١٦٩، والمستشار طارق البشرى ص ١٧٠ .

يقتضى تحجيم بعضها بالتخفف من كثرة الزوائد والتشعيبات والتعقيدات التى أضافتها العصور المختلفة - وخصوصًا في مجال العبادات - حتى غدت كمًا هائلاً من الجزئيات التفصيلية التى نقلت تعلم الدين من اليسر إلى العسر.

وكما يحتاج الأمر إلى تحجيم في بعض المواضع فإنه يحتاج إلى بسط وتفصيل في كثير من مسائل الحكم والاقتصاد والمعاملات المعاصرة والعلاقات الدولية وغيرها.

٣- معالجة موضوعات يعرفها الناس الآن بعناوين عصرية من واقع كتب الفقه القديمة التى عالجتها بعناوين مغايرة أو في مواضع متفرقة لا يشملها عنوان بعينه كموضوعات الدولة الإسلامية والتمثيل السياسى أو الحصانات الدبلوماسية، والعلاقات الدولية.

٤- أن يكتب الفقه بلغة مبسطة وأسلوب سهل بعيد عن الإغراب في الألفاظ والتكلف في العبارات. أسلوب يراعى فيه التوسط بين الإيجاز الملغز الذى عرفت به (المتون) في المذاهب المتبوعة، والتى كان المقصود منها تسهيل الحفظ، ثم احتاجت المتون إلى شروح، والشروح إلى حواشى، والحواشى أحيانًا إلى تقريرات - وبين الإطناب الممل الذى يتوسع في الشرح والتفصيل في غير حاجة إلى ذلك.

ولا بأس من الاستفادة بكل وسائل الإيضاح الممكنة التى أتاحها العلم المعاصر لتساعد على زيادة الفهم للأحكام الشرعية، من كل ما هو مباح وملائم ومتيسر من رسوم توضيحية وصور فوتوغرافية وخطوط بيانية ومن جداول وخرائط وغيرها تأسيًا بالنبى ﷺ الذى كان يعلم أصحابه بالخط على الرمال وضرب الأمثلة للتقريب والتوضيح[(١)].

٥- استبعاد المباحث والأمثلة التى لم تعد موجودة في حياتنا المعاصرة كالرق والرقيق، وأن يستبدل بها أمثلة تنبع من واقع حياتنا، فإنك تلاحظ أن غالبية الأمثلة في معظم أبواب الفقه - في العبادات والمعاملات والجنايات - كانت عن العبد والجارية، ونحمد الله أن تحقق مقصد الإسلام في هذا الصدد بإلغاء الرق فلا داعى لاستمرار مثل هذه المباحث أو على الأقل بقائها بهذا الحيّز الهائل في سائر أبواب الفقه، ولا سيما أن الأمثلة في الكتابات المعاصرة لعالم لم يعد يضم سوى الأحرار (بهذا المفهوم).

ولسنا نرى ما يراه البعض من استبقائها للحاجة إليها في القياس كما في مسئولية

---

(١) من بحث القرضاوى: مرجع سابق ص ٥٤٧، ٥٥٣.

المساهم (فى الشركة المساهمة) عما يفعله مجلس الإدارة وقياسها على العبد المأذون[١] له في التصرف.

فالقياس يكون على نصوص الكتاب والسنة وليس على نصوص الفقهاء، كما أن تأسيس مسئولية المساهم متيسرة على أسس أخرى كالوكالة والمضاربة وغيرهما.

وهنا نؤكد على ضرورة إعادة النظر الفقهى الموضوعى لما حدثت فيه ردة - فيما نظن - بعد عصر الرسالة، مثل مسألة الرق، والشورى، والعصبية القبلية، والمرأة، والطلاق..

كما نرى - ونحن نتحدث عن ربط الفقه بالواقع - ألا يقتصر التجديد على بيان أحكام شركات المفاوضة والعنان والوجوه، وإنما يحاول كذلك تطويرها للتطبيق في حياتنا المعاصرة، وكذلك بيان الحكم في أنواع الشركات القائمة حاليًا من (تضامن) و(توصية بسيطة) و (توصية بالأسهم) و(مساهمة) و (ذات مسئولية محدودة) و (شركة الرجل الواحد) و (الشركة المفتوحة) و (الشركة ذات رأس المال المتغير) وغيرها.

وألا يتوسع في زكاة الأنعام، وإنما يتوسع في زكاة الأموال المتداولة حاليًا من ودائع استثمارية عقارية وغيرها.

وألا يقتصر على ذكر المقادير الشرعية كالصاع والوسق والقلة والذراع والدرهم والدينار والأوقية ونحوها - في مجالات الطهارة ونصاب الزكاة ونصاب السرقة وأقل المهر والدية ونحوها، وإنما ترجمة ذلك إلى مقادير العصر الحاضر حتى يمكن للناس تطبيقها في حياتهم المعاصرة[٢].

ومن هذا المنطلق، أو بهذا التفكير المتقدم ينطلق الفقه الإسلامى في ثوبه الجديد - المنشود - إلى دراسة قضايا الفقه المعاصرة في العبادات (كبداية الصوم، والأضاحى..) وفى المعاملات حيث ظهرت شركات الأسهم والسندات ونحوها، ثم المعاملات المصرفية ونظام التأمين، وصور جديدة للعقود.. وفى النكاح وفرقه ولا سيما صيغ الطلاق، ثم أحكام الأيمان والنذور، وكذلك أساليب الجريمة والعقوبة.

(١) من تعقيب د. على جمعة فى ندوة تجديد الفقه القاهرة ١٣/ ١٢/ ١٩٩٨ . مجلة المسلم المعاصر العدد ٩٠ ص١٦٩ .

(٢) انظر بحث د. القرضاوى: مرجع سابق ص٥٤٧-٥٤٨ .

٦- الحرص على مخاطبة المستويات المختلفة من الناس؛ فمن الضرورى وجود كتب مبسطة مثل (فقه السنة) يستطيع عامة الناس أن يطالعوها، وكتب مدرسية تخاطب الطلاب في المراحل التعليمية المختلفة من التعليم العام، وكتب جامعية تتوجه إلى طلاب التعليم الشرعى، بالإضافة إلى الموسوعات والدراسات المتخصصة التى تتميز بأنها أكثر عمقًا وتوسعًا وتتوجه إلى المتخصصين وقد كان علماؤنا السابقون يراعون هذا في تآليفهم؛ فنجد الإمام الغزالى يؤلف في فقه الشافعية: (الخلاصة) ثم (الوجيز) ثم (الوسيط) ثم (البسيط) أى (المبسوط الموسع) ونجد الإمام ابن قدامة يؤلف في فقه الحنابلة (العمدة) ثم (المقنع) ثم (الكافى) ثم (المغنى).

ولا تقتصر مراعاة المستويات على الحجم، وإنما تتمثل كذلك في الأسلوب وفى إغفال بعض المباحث والفروع الفقهية في المستويات الأدنى وتأجيل الاهتمام بها إلى المستويات الأعلى [١].

وبعد هذا العرض الموجز لملامح التجديد الفقهى الذى ندعو إليه يقى أن نشير إلى بعض الأعمال الفقهية التى تمت خلال القرن الأخير، ومدى انطباق هذه الملامح عليها:

الفقه على المذاهب الأربعة ١٩٢٨م/١٣٤٧هـ

١- بدأ الكتاب جزءًا واحدًا خاصًا بالعبادات، وأعيد طبعه عدة مرات قبل أن يستكمل الشيخ عبد الرحمن الجزيرى - المؤلف - باقى أبواب الفقه التقليدية في أربعة أجزاء، وكان الشيخ الجزيرى - رحمه الله - ينوى استكمال مباحث الفقه غير الواردة في الأجزاء الأربعة الأولى. . . وهى الحدود والوقف والقضاء والجهاد. وبعد وفاته وجد الناشر أصول الحدود لدى أسرة المؤلف فنشرها كجزء خامس وبقى الوقف والقضاء والجهاد ناقصًا في الكتاب.

٢- لم يبين الكتاب مراجعه، ويغلب على الظن أنه اقتصر على مصادر الفقه التقليدية، حيث لم تكن كتب النوازل والفتاوى قد نشرت، كما لم تكن حركة المؤتمرات والمجامع قد نشطت.

٣- لم يوثق الآراء الفقهية كما أشرنا، كما لم يبين الأدلة الشرعية ولم يقم بتخريج الأحاديث النبوية، وقد ذكر المؤلف في مقدمة المجلد الأول أنه سيأتى بأدلة الأئمة الأربعة

(١) القرضاوى: مرجع سابق ص٥٥٢-٥٥٣ .

من كتب السنة الصحيحة، ولكنه لم يقم بتنفيذ ذلك. وذكر في مقدمة الجزئين الثانى والثالث أنه أعرض عن ذلك لأنه رأى في مناقشة الأدلة دقة لا تتناسب مع ما أراد من تسهيل للعبارات، كما ذكر أنه ينوى وضع كتاب مبسط في موضوعات اختلاف الأئمة.

٤- اقتصر على إيراد آراء المذاهب الأربعة مجملا في أعلى الصفحة ومفصلا في الهامش.

٥- لم يتعرض - في أبواب المعاملات - للمقارنة بالقوانين الوضعية (وهذا مناسب لغرضه).

٦- تابع التصنيف التقليدى المعروف.

٧- حقق الكتاب التبسيط والتيسير لفهم الفقه.

٨- الكتاب موجه أصلاً لأئمة المساجد وقد حقق هدفه من هذه الناحية لأكثر من نصف قرن.

فقه السنة ١٣٦٥هـ

١- اقتصر على أبواب الفقه التقليدية من حيث المبدأ، مع إضافة الآداب الشرعية، وأحكام بعض المستحدثات، مع الاهتمام ببيان حكمة الشارع.

٢- اقتصر على مصادر الفقه التقليدية. واهتم ببيان الأدلة الشرعية وتخريج الأحاديث، ولكن لم يوثق الآراء الفقهية.

٣- اهتم ببث الروح في ثنايا أبحاثه ببيان الحكمة والآداب والفضائل والثواب حتى في غير أبواب العبادات.

٤- اهتم بإيراد آراء مذاهب السنة فضلاً عن فقهاء الصحابة والتابعين والفقهاء الذين اندثرت مذاهبهم أو لم تتكون لهم مذاهب أصلاً كالأوزعى والثورى وابن حزم وغيرهم، وقد حقق الكتاب بهذا غرضه من ربط الفقه بالكتاب والسنة وإزالة روح التعصب المذهبى.

٥- لم يتعرض - في أبواب المعاملات - للمقارنة بالقوانين الوضعية (وهذا مناسب لحجمه).

٦- تابع التصنيف التقليدى المعروف، فقسم مادة الكتاب تقسيمات واضحة كلية وجزئية وعناوين تسهل أن يجد القارئ بغيته.

٧- حقق الكتاب التبسيط والتيسير لفهم الفقه وكان هذا أحد أهداف الكتاب الرئيسة؛ خصوصًا وأنه موجه أصلاً لعامة المسلمين وقد راعى ذلك وحقق هدفه من هذه الناحية، بحيث أصبح على مدى أكثر من نصف قرن مرجعًا سهلاً في كل منزل ومكتبة.

٨- لم يسلم الكتاب من النقد حول استدلاله بالحديث النبوى الشريف: تخريجه ودرجته، وأدلة المسائل، واستقصاء فروعها، وعدم الترجيح في بعضها، والترجيح بدون مرجح في بعضها الآخر.. وغير ذلك مما عرض له بالنقد والبرهان الشيخ ناصر الدين الألبانى [1].

موسوعة جمال عبد الناصر (المجلس الأعلى) ١٣٨١هـ

١- اقتصرت على مادة الفقه التقليدى بالإضافة إلى مواضيع أصول الفقه حسب ترتيب مصطلحاتها، ومع الاهتمام ببيان حكمة الشارع.

٢- اقتصرت على مصادر الفقه التقليدية.

٣- اهتمت ببيان الأدلة الشرعية وتوثيق الآراء الفقهية، لكن لم تلتزم دائمًا تخريج الأحاديث النبوية وبيان درجتها.

٤- روعى فيها بيان حكمة الشارع والآداب والفضائل غالبًا.

٥- تقوم الموسوعة على بيان آراء المذاهب الثمانية، ولكن المقارنة تقتصر على إيراد رأى كل مذهب منفصلاً تاركة المقارنة الحقيقية للقارئ.

٦- لم تتعرض في أبواب المعاملات للمقارنة مع القوانين الوضعية.

٧- تتبع الموسوعة الترتيب الألفبائى للمصطلحات الفقهية والأصولية التى ترد المادة تحتها، مع تجزئة الموضوع المتكامل أحيانا.

٨- الموسوعة - شأن الموسوعات - مرجع يستشار من حين لآخر وليست كتابًا ثقافيًا أو دراسيًا، ورغم مرور أربعين عامًا على البدء فيها لم ينجز منها سوى ١٠% وحتى ما أنجز لم يطبع إلا أقل من نصفه (٢٢ مجلدًا فقط) وبعملية حسابية بسيطة يمكن تقدير عدد مجلداتها بخمسمائة مجلد حين تنتهى، ولكن متى؟ وكيف؟!

---

(١) فى كتابه تمام المنة فى التعليق على (فقه السنة)، ويقع الكتاب فى نحو خمسمائة صفحة، صدرت الطبعة الأولى منه سنة ١٣٧٣ هـ المكتبة الإسلامية. عمان. الأردن.

الموسوعة الفقهية الكويتية ١٣٨٦هـ

١- اقتصرت الموسوعة على مادة الفقه التقليدى بالإضافة إلى مصطلحات أصول الفقه بشكل موجز . كما حددت نفسها في المصادر المعتمدة بنهاية القرن الثالث عشر الهجرى مع تخصيص ملحق في نهاية الموسوعة للمسائل المستحدثة [(١)].

٢- اهتمت ببيان الأدلة الشرعية، وتوثيق الآراء الفقهية، وتخريج الأحاديث النبوية وبيان درجتها .

٣- روعى فيها بيان حكمة الشارع والآداب الشرعية .

٤- اقتصرت الموسوعة على بيان آراء مذاهب السنة الأربعة بعد أن كانت قد بدأت في مرحلتها الأولى العمل على أساس مقارنة المذاهب الثمانية، وبذلك فقدت الدور الريادى الذى كان يمكن لها أن تقوم به في مجال وحدة الأمة الإسلامية والتقريب بين مذاهبها خاصة مع انتشار المذهب الجعفرى في إيران والعراق وبعض دول الخليج والمذهب الإباضى في عمان وشمال إفريقية، والمذهب الزيدى في اليمن. وتقع المقارنة في الموسوعة بطريقة الاتجاهات الفقهية لا بطريقة الفصل بين المذاهب وتكرار الأحكام، وهى من هذه الناحية تمتاز عن طريقة موسوعة جمال عبد الناصر (المجلس الأعلى) .

٥- لم تتعرض الموسوعة أيضًا في أبواب المعاملات للمقارنة مع القوانين الوضعية .

٦- تتبع الموسوعة الترتيب الألفبائى للمصطلحات مع تجزئة الموضوعات المتكاملة وتوزيعها في مجلداتها تحت مصطلحاتها، وتكثر فيها الإحالات من مصطلح إلى آخر بما يسهل على القارىء مئونة البحث، ويعوض بعض الشيء عن تجزئة الموضوع وتشتته، ومع ذلك يبقى هذا التشتت أمرًا غير مستساغ .

كذلك لم تراع الموسوعة الوزن النسبى لموضوعاتها؛ فمنها ما يقع في صفحتين مثلاً، ومنها ما يقع في عشرات ومئات الصفحات . وأيضًا لم تتبع الموسوعة تقسيمًا كليًا ثابتًا، ربما لاختلاف طبيعة الموضوعات، وتنوع أو تعدد أجزائها ومستوى الخلاف فيها، أو لعل

---

(١) ترى الموسوعة أن بحث المسائل المستحدثة مهمة مجمع فقهى يقوم بالاجتهاد الجماعى (انظر ص٦١، ٦٢ من مقدمة الجزء الأول من الموسوعة وكذلك التوضيح الذى صدر به خبير الموسوعة الطبعة التمهيدية لموضوع الأطعمة) هذا رغم النص ضمن أهدافها (ص٥٤) على تسهيل استنباط حلول المشكلات المعاصرة!!.

السبب يرجع إلى فكر المؤلفين أو المعدين من داخل الموسوعة وخارجها . . أو للسببين معًا .

٧- حققت الموسوعة التبسيط والتيسير المطلوبين لفهم المادة الفقهية وفقًا لما قررناه في الملمح السابع .

٨- الموسوعة بصورتها التى خرجت بها مرجع يستشار من حين لآخر، وقد أنجزت حتى الآن ٣٨ مجلدًا وصلت بها إلى حرف الميم (مصطلح مكوس) [١]، ويؤمل أن تنتهى خلال سنتين إن شاء الله .

وبعد هذه الجولة مع التشريع أو الفقه الإسلامى وتطوره، وبخاصة التجديد في العصر الحاضر، وملامحه - فإنه يجوز لنا أن نؤكد على ما سبق أن قررناه في غير موضع من أن الفقه الإسلامى صالح لكل زمان ومكان .

والعنوان الذى اخترته للفقرة التالية هو :

الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان . . كيف؟

إذا كانت الشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، فهى صالحة لذلك في عصرنا خاصة، وفى بلادنا العربية والإسلامية بالذات، بل لا يصلح للتطبيق في هذه البلاد إلا الشريعة الإسلامية .

ولكن كيف تصلح الشريعة لعصرنا الحاضر وقد تغيرت فيه أوضاع كثيرة عما كانت عليه في العصور الماضية؛ نلمح ذلك في الأنظمة الاقتصادية المتنوعة، وفى مظاهر الحياة الاجتماعية المتطورة دائمًا، ثم النواحى السياسية والعلاقات الدولية؛ حيث اقتربت المسافات بين الدول، وأصبح العالم وكأنه قرية واحدة كما يقولون، بل لقد ظهرت شخصية الفرد بما له من حقوق ومطالب ولم يعد في وسع ملك أو رئيس أو حكومة إنكار هذه الحقوق ولو من الناحية النظرية على الأقل .

هذا التغير في عالمنا ومجتمعنا المعاصر، كيف نستطيع أن نواجهه بفقهنا القديم؟

---

(١) ومن فضل الله وترتيبات الأقدار أن يكون هذا المصطلح الأخير من إعداد العبد الفقير إلى الله (المؤلف)! .

وقد أعددت للموسوعة مصطلحين آخرين (محرم)، (نوم) وقد نشر الأول أيضاً فى المجلد ٣٦ والثانى فى ترتيبه فى الأعداد المقبلة، ولله الحمد والمنة .

وكيف تصلح أحكام استنبطت في عصور خلت للتطبيق في عصرنا الحاضر؟ .

والجواب: أن شريعتنا الخالدة قادرة على مواجهة التطور، ومعالجة قضايا عصرنا، وقيادة ركب الحياة من جديد، على هدى من الله وبصيرة، ولكن بشروط يجب توافرها وتحققها جميعًا، إذا كنا صادقين في العودة إلى شريعة ربنا، جادين في حسن فهمها وحسن تطبيقها [١].

على أن أول الشروط اللازمة لحسن تطبيق الشريعة في عصرنا، وأعظمها أهمية: هو فتح باب الاجتهاد من جديد للقادرين عليه، والعودة إلى ما كان عليه سلف الأمة، والتحرر من الالتزام المذهبى المتشدد، فيما يتعلق بالتشريع للمجتمع كله.

والحق أن هذا الباب - باب الاجتهاد - قد فتحه النبى ﷺ، فلا يملك أحد أن يغلقه. وليس عندنا نص من كتاب الله ولا سنة رسوله يلزمنا التقيد بمذهب فقهى معين، بل نصوص الأئمة أنفسهم متواطئة على النهى عن تقليدهم فيما اجتهدوا فيه، واتخاذه دينًا وشرعًا إلى يوم القيامة.

طلب الخليفة أبو جعفر المنصور من مالك رضى الله عنه أن يكتب للناس كتابًا يتجنب فيه رخص ابن عباس، وشدائد ابن عمر، فكتب في ذلك كتابه (الموطأ) وأراد أبو جعفر بما له من سلطان الخلافة أن يحمل كافة المسلمين في مختلف أقطارهم على العمل بما فيه، ومعنى هذا أن تتبناه الدولة، ويصبح هو قانونها الرسمى، وعرض الفكرة على الإمام مالك. ولكن مالكًا رحمه الله - لفقهه وإنصافه وورعه - لم يقره أن يحمل الناس على كتابه.

وقال للمنصور قولته الحكيمة: (لا تفعل يا أمير المؤمنين، فقد سبقت إلى الناس أقاويل، وسمعوا أحاديث، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، فدع الناس وما اختار كل بلد لأنفسهم).

وفى رواية أنه قال له: (إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا في الأمصار، وعند كل قوم علم، فإن حملتهم على رأى واحد تكون فتنة).

وبهذا الجواب الحكيم اقتنع المنصور وعدل عن عزمه.. وتذكر القصة على أنها بين الرشيد ومالك، ولعل العرض تكرر من الخليفتين.

(١) مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: القرضاوى: ٢٧١ .

وجواب الإمام مالك يدل على أنه لا ينكر اجتهادات الآخرين، ولا يزعم أن الحق في اجتهاده وحده، كما يدل على أنه لا يقر إلزام الناس جميعًا برأى قد يرى بعضهم الصواب في غيره، نظرًا لاختلاف البيئة أو اختلاف المدارس أو المذاهب الفقهية ذات الاتجاهات المتعددة منذ عهد الصحابة أنفسهم.

ونحن على يقين أننا لن نغضب الإمام مالكًا، ولا غيره من الأئمة إذا أدى بنا اجتهاد صحيح إلى مخالفة بعض اجتهاداتهم وآرائهم، فلم يدع أحد منهم العصمة لنفسه فيما ذهب إليه.

وقد قال مالك رضي الله عنه: (كل أحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا النبى ﷺ).
وقال أيضًا: (لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها).

بل يمكن القول بأن هؤلاء الأئمة المجتهدين لو عاشوا إلى عصرنا لغيروا اجتهاداتهم في كثير من المسائل التى بنوها على اعتبارات زمنية تغيرت، وربما ظهر لهم من الأدلة ما كان خافيًا، وقوى في أنفسهم ما كان ضعيفًا، كما سبق أن ألمحنا إليه في مسألة تغير الفتوى بتغير الزمان والبيئة وأعراف الناس، ولكن بضوابط معينة.

فالاجتهاد - أو لنقل: التجديد - الذى نريده قد يتخذ شكل التهذيب والتنقيح، أو الانتقاء والترجيح، أو التجديد والتكميل أو التصحيح والتعديل. . فليس معنى الاجتهاد - إذن - إهمال الفقه الموروث، أو الغض من قيمته وفائدته، إنما المقصود من الاجتهاد عدة أمور أساسية:

أولاً: إعادة النظر في تراثنا الفقهى العظيم، بمختلف مدارسه ومذاهبه وأقواله المعتبرة في شتى الأعصار، لاختيار أرجح الأقوال فيه، وأقربها إلى تحقيق مقاصد الشريعة، وإقامة مصالح الأمة في عصرنا، في ضوء ما جد من ظروف وأوضاع، في أنشطة الحياة المختلفة: اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا.

ثانيًا: العودة إلى المنابع: أعنى إلى النصوص الثابتة، والفقه فيه على ضوء المقاصد العامة للشريعة.

ثالثًا: الاجتهاد في المسائل والأوضاع الجديدة، التى لم يعرفها فقهاؤنا الماضون، ولم يصدروا في مثلها حكمًا، وذلك لاستنباط حكم مناسب لها في ضوء الأدلة الشرعية، التى تدل - كما ذكرنا - على ثبات الشريعة الإسلامية في أصولها أو كلياتها،

وعلى مرونتها في فروعها [١].

فلنعد إلى قضية الاجتهاد هذه: نؤصلها، ونجمع مفرداتها، علنا ننتهى إلى بيان إمكانية الاجتهاد بل ضرورته أو حتميته في القضايا المعاصرة، ثم وضع ضوابط لممارسة الاجتهاد، نختتم بها هذه الدراسة النظرية، وبعدها - إن شاء الله - إما أن نأتى بجزء تطبيقى كالنظام المالى، أو الجريمة والعقوبة في الإسلام. . أو نكتفى بما قدمناه، والله من وراء القصد.

مسائل في الاجتهاد

تعريف الاجتهاد لغة، واصطلاحًا

الاجتهاد - في اللغة - مشتق من الجهد بضم الجيم وبفتحها؛ فأما بالضم فمعناه: الطاقة، والقوة أو بذل المجهود واستفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة، فلا يستعمل - لغة - على سبيل الحقيقة إلا فيما فيه مشقة؛ لا يقال: اجتهد في حمل نواة أو خردلة إلا على نحو من التجوز. وأما بفتح الجيم فمعناه: سوء الحال وضيقها [٢]. .

وأما في اصطلاح الأصوليين فهو بذل الجهد في طلب حكم شرعى من دليله. أو بذل الوسع في نيل حكم شرعى عملى بطريق الاستنباط. وكل تعريفات الأصوليين لا تخرج عن هذا الحد تقريبًا [٣]، إلا أن بعضهم زاد في التعريف لفظة الفقيه، أو المجتهد، فقالوا: بذل الفقيه - أو المجتهد - الجهد في طلب حكم شرعى من دليله. وهذا القيد لا بد منه - عندهم - لأن بذل الطاقة من العامى في تحصيل حكم شرعى، لا يسمى اجتهادًا اصطلاحًا؛ إذ ليست له أهلية الاجتهاد. وزاد بعضهم: أن يكون الاجتهاد في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية، احترازا عن الأحكام القطعية كثبوت فرضية أركان الإسلام الخمسة، وأنصباء الورثة فمثل الأحكام القطعية لا مجال للاجتهاد فيها. وزاد بعضهم: (بحيث يحس المجتهد من نفسه العجز عن المزيد فيه)، ليخرج المقصر في اجتهاده، مع

---

(١) راجع: المصدر السابق: ٢٧٢-٢٧٦.

(٢) انظر: مادة (جهد) فى القاموس المحيط، والمعجم الوسيط.

(٣) راجع مثلاً - فى مفهوم الاجتهاد لغة واصطلاحاً -: الإحكام لابن حزم: ٨/١٣٣، والمستصفى: ٢/٣٥٠، والإحكام للآمدى: ٤/٢١٨، وإرشاد الفحول: ٢٥٠، وأصول التشريع الإسلامى: ص٨٧.

إمكان الزيادة عليه، فإنه لا يعد في اصطلاح الأصوليين - كما يقول الآمدى [١] - اجتهادًا معتبرًا. ويخرج بالحكم الشرعى اللغوى والعقلى والحسى والعلمى فإنه لا يسمى من بذل وسعه في تحصيلها مجتهدًا عند الفقهاء، وإن كان يسمى اجتهادًا عند المتكلمين أو غيرهم [٢].

وعلى أية حال فهذا التعريف - الأصولى - للاجتهاد يعطينا عدة دلائل:

الأولى: أن ذكر كلمة (حكم) في التعريف، وتنكيرها يشعر بأمرين، أحدهما: أن بذل الطاقة من المجتهد في تحصيل غير الأحكام - كالرزق، أو العبادة - يخرج من حقيقة الاجتهاد عند الأصوليين، وإن سمى اجتهادًا في اللغة أو عند غير علماء الفقه والأصول. والثانى أن استغراق الأحكام ليس بشرط في تحقق حقيقة الاجتهاد، وبعبارة أخرى: لا تلزم إحاطة المجتهد بجميع الأحكام، ومداركها بالفعل، لأن ذلك خارج عن طوق البشر.

الثانية: أن وصف الحكم بـ (الشرعى) - في التعريف - يخرج الأحكام اللغوية، والعقلية والحسية من دائرة الاجتهاد الاصطلاحى، بالمفهوم الذى حدده له الأصوليون.

الثالثة: أن هذا المفهوم الأصولى للاجتهاد يقصر عنه في عرف الفقهاء، فإن الاجتهاد - الذى يعنى استنفاد الطاقة للوصول إلى الحكم الشرعى من مصادره الشرعية - يقع عندهم على ضربين:

١ - اجتهاد في الاستنباط، وهو الاجتهاد لمعرفة حكم الله ورسوله في مسألة ما. وهذا الضرب قد يكون راجعًا إلى حجية الدليل ذاته أو إلى ثبوته وطريق الوصول إليه، أو إلى قوته وترجيحه على ما يعارضه، أو إلى بقاء الحكم أو نسخه. وقد يكون راجعًا إلى دلالة الدليل وفهمه، أو إلى استنباط حكم ما لم ينطق الشارع بحكمه من معنى ما نطق الشارع بحكمه، وهو ما يطلق عليه البعض: الاجتهاد بالرأى، قياسًا كان أو غيره.

وقد دار الجدل حول انقطاع هذا الضرب في زمن من الأزمان، أو عدم انقطاعه، فيما أطلق عليه (غلق باب الاجتهاد). كما اختلفوا أيضًا حول انقطاعه فعلاً - لخلو بعض

---

(١) الإحكام: ٤/ ٢١٩، وانظر أيضاً: الاجتهاد بالرأى للأستاذ عبد الوهاب خلاف: ص٤ الطبعة الأولى. دار الكتاب العربى سنة ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م.

(٢) راجع: إرشاد الفحول: ٢٥٠.

الأعصار ممن هو أهل له - ووقت هذا الانقطاع.

٢- اجتهاد في التطبيق: وهو الاجتهاد لمعرفة محل العمل بحكم الله المنصوص عليه أو المستنبط، وذلك بالنظر في الحادثة وتعيين النوع الذى هى منه ليطبق عليها حكمه، وهذا ما يسميه الشاطبى (تحقيق المناط)، ويكون من المفتى أو القاضى على سواء، أما إن كان راجعًا إلى إثبات الحادثة ليطبق عليها حكمها المعروف فهذا لا يعنى - حينئذ - إلا القاضى وحده.

وعموما فهذا الضرب من الاجتهاد لا يخلو منه عصر من العصور، فهو موجود وماض إلى يوم الدين، ويمثله علماء التخريج، وتطبيق العلل المنصوصة والمستنبطة على الجزئيات، وبهذا التطبيق تتبين - ولو ظنًا - أحكام المسائل التى لم يعرف للسابقين رأى فيها [١].

الرابعة: أن ابن حزم يتفق مع جمهور الأصوليين والفقهاء في بعض نواحى الاجتهاد، ويختلف معهم في بعض آخر؛ فهو يتفق معهم فيما يأتى:

أ - أن الاجتهاد هو: اجتهاد المرء نفسه في طلب حكم دينه في مظان وجوده، ولا مظان لوجود الدين إلا القرآن والسنن. وقد قرر ابن حزم أن الاجتهاد إنما هو طلب الحقيقة من الوجوه المؤدية إليها، وأن الطلب هو الاستدلال، فالاستدلال والاجتهاد شيء واحد، على حين يرى بعض الأصوليين أن الاستدلال نوع من أنواع الاجتهاد [٢]، أو أحد معانيه كما قال أبو بكر الرازى: الاجتهاد يقع على ثلاثة معان؛ أحدها القياس الشرعى، لأن العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها خالية عنه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب فلذلك كان طريقه الاجتهاد. والثانى ما يغلب في الظن من غير علة كالاجتهاد في الوقت والقبلة والتقويم (أى تقدير قيمة السلعة مثلاً). والثالث الاستدلال بالأصول [٣].

ب - تجزئة الاجتهاد: هذا واضح من تنكير كلمة (حكم) - في تعريف الاجتهاد

---

(١) راجع . على سبيل المثال .: الإحكام للآمدى: ٤/ ٣١٣-٣١٥ والموافقات: ٤/ ٤٦٤ وما بعدها. وأصول الفقه لأبى زهرة: ٣٠١، ٣٠٢، وموسوعة الفقه الإسلامى: ١/ ٢٣، ٥/ ١٢ . وإرشاد الفحول: ٢٥٣ .

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم: ٥/ ٨٣، ١٢١، ١٣٩، وإرشاد الفحول: ٢٣٦، والاجتهاد بالرأى: لخلاف ص٧ .

(٣) إرشاد الفحول: ٢٥٠ .

كما بينت منذ قليل - وأيضًا من قول ابن حزم: (كل من علم مسألة واحدة من دينه على الرتبة التى ذكرنا -يقصد الشروط التى أوجبها ليكون المرء أهلاً للاجتهاد والفتيا، وسيأتى ذكرها بعد قليل- جاز له أن يفتى بها، وليس جهله بما جهل بمانع من أن يفتى بما علم، ولا علمه بما علم بمبيح له أن يفتى فيما جهل) [١].

جـ - الشروط أو الصفات التى يجب توافرها في المجتهد أو المفتى. وأما الذى يختلف فيه ابن حزم مع الجمهور، فهو - بالجملة - موضعان:

أحدهما: أنه يوجب الاجتهاد - في كل ما خص المرء من أمور دينه - العالم والعامى سواء في ذلك، وعلى كل من الاجتهاد حسب طاقته، فاجتهاد العالم يكون بالبحث عن حكم الله ورسوله في مظان وجوده (القرآن والسنة) إما بنفسه، وإما بسؤال أهل العلم عند عجزه عن إدراكه.

وأما العامى فيكون بسؤال من أفتاه: من أين قلت هذا؟ - أو ما دليلك على هذا القول؟ . . . ولا يجوز له التقليد بحال من الأحوال، لا لحي ولا لميت، إلا رسول الله ﷺ.

الثاني: أن الاجتهاد الذى يعنى أن يقول برأيه ما أداه إليه ظنه باطل. فهو يقول في كل ذلك: -الاجتهاد المذكور- وهو اجتهاد المرء نفسه في طلب حكم دينه في مظان وجوده، القرآن والسنة - فرض على كل أحد في كل شيء من الدين، وأما الاجتهاد الذى يعنى به أن يقول برأيه ما أداه إليه ظنه فهذا باطل لا يحل أصلاً في شيء من الدين، وإيقاع لفظة (الاجتهاد) على هذا المعنى باطل في الديانة، وباطل في اللغة، وتحريف للكلم عن مواضعه) [٢].

وقال أيضًا: (نص الله تعالى على أنه لم يكل بيان الشريعة إلى أحد من الناس، ولا إلى رأى، ولا إلى قياس، لكن إلى نص القرآن وإلى رسوله ﷺ فقط، وما عداهما فضلالاً وباطل ومحال) [٣]. ولا فرق عنده بين رأى محمود ورأى مذموم، بل إنه ليقرر أن المجتهد المخطئ أفضل عند الله من المقلد المصيب [٤].

(١) الإحكام: ٥/ ١٢٧ .
(٢) المصدر نفسه: ص٨٣ .
(٣) الإحكام: ٨/ ١٨ .
(٤) راجع: المحلى: ١/ ٢٦٩، وتفصيل مذهب ابن حزم فى التقليد فى رسالتنا للماجستير بعنوان: الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ص٢٩٨ وما بعدها .

ولما كان أبرز ما يشير إليه مفهوم الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء جميعا - بما فيهم ابن حزم - أربعة أمور، وهى: شروط الاجتهاد، وتجزؤه، ومجاله، ثم تقسيم المجتهدين من حيث الصواب والخطأ، وما انبنى عليه من خلاف حول توحد الحق، أو تعدده - فإن من المفيد - بل من الضرورى - أن أذكر نبذة عن كل منها، على النحو التالى:

أولاً: شروط الاجتهاد:

اتفق جمهور الأصوليين والفقهاء في الشروط أو الصفات التى يجب توافرها في المفتى أو المجتهد، أو المتصب لطلب الفقه - على حد تعبير ابن حزم - ومجمل هذه الشروط، كما يراها كل منهما:

١- معرفة صدر صالح من اللغة العربية، بحيث يمكنه فهم النصوص والتمييز بين ألفاظها ودلالاتها واستعمالاتها. ولا يشترط أن يكون حافظًا لها عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يكون متمكنًا من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بها [(١)]، أو من المعاجم اللغوية ونحوها. وفي ذلك يقول ابن حزم: أن يكون عالمًا بلسان العرب، وبالنحو الذى هو ترتيب العرب لكلامهم الذى نزل به القرآن.

٢- أن يكون عالمًا بنصوص الكتاب والسنة، ولا يشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة بل بما يتعلق منهما بالأحكام، فيكفى أن يتمكن من معرفة تفسير القرآن - خصوصًا آيات الأحكام - وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ - حتى لا يحكم أو يفتى بنص منسوخ - والأخبار الواردة في معانى الآيات، وما نقل عن كبار الصحابة والتابعين من تفسير الآيات، وكيف سلكوا مناهجها، وأى معنى فهموا من مدارجها. وكذلك معرفة الأخبار بمتونها، وأسانيدها، وطرق الجرح والتعديل حتى يعلم الصحيح من السقيم. وفى ذلك يقول ابن حزم: فرض عليهم (يقصد المتصبين لطلب الفقه - وربما للحكم بين الناس) تقصى علوم الديانة على حسب طاقاتهم من أحكام القرآن، وحديث النبى ﷺ ورتب النقل، وصفات النقلة، ومعرفة المستند الصحيح مما عداه من مرسل وضعيف. هذا فرضه اللازم له - ومعرفة الناسخ من المنسوخ، وأن يكون عالما بسير النبى ﷺ، ليعلم آخر أوامره وأولها - وأحكامه عليه السلام التى حكم بها. وقال: كل هذا منصوص في القرآن والسنة. يقول الشوكانى: إن كلام أهل العلم في هذا الباب من قبيل الإفراط وبعضه من قبيل التفريط، والحق الذى لا شك فيه ولا شبهة أن المجتهد لابد أن يكون عالما بما اشتملت عليه

(١) إرشاد الفحول: ٢٥١ .

المسانيد والمستخرجات والكتب التى التزم مصنفوها الصحة، لا يشترط في هذا أن تكون محفوظة له مستحضرة في ذهنه، بل يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة إلى ذلك، وأن يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف، بحيث يعرف حال رجال الإسناد معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة. وليس من شرط ذلك أن يكون حافظًا لحال الرجال عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يتمكن - بالبحث في كتب الجرح والتعديل - من معرفة حال الرجال، مع كونه ممن له معرفة تامة بما يوجب الجرح وما لا يوجبه من الأسباب، وما هو مقبول منها وما هو مردود، وما هو قادح من العلل وما هو غير قادح [١].

٣- معرفة بمسائل الاجماع؛ حتى لا يخالفها. ولكن معرفة الإجماع والإختلاف، ومن أين قال كل قائل، وكيف يرد أقاويل المختلفين المتنازعين إلى الكتاب والسنة حسن عند ابن حزم وليست شرطًا.

٤- معرفة بطرق الاستنباط؛ حتى يتمكن من استنباط الأحكام من أدلتها التشريعية.
بالإضافة إلى شروط أخرى - مختلف فيها - ومنها: البلوغ والعقل حتى يتمكن من الفهم والاستنباط، العدالة والعلم بالدليل العقلى، وبأصول الدين، وبالفروع، وأن يكون عاملاً بالأحكام التى انتهى إليها اجتهاده لأن ذلك مظهر إيمانه بصحتها فيطمئن الناس إلى اتباعه... إلا أن هذه الشروط المختلف فيها هى على الفرضية عند ابن حزم، فهو يقول: فرض عليه تعلم كيفية البراهين التى يتميز بها الحق من الباطل، وكيف يعمل فيما ظاهره التعارض من النصوص.. ثم يقول: فمن كانت هذه صفته، وكان ورعًا في فتياه، مشفقًا على دينه، صليبًا في الحق، حلت له الفتيا، وإلا فحرام عليه أن يفتى بين اثنين، أو أن يحكم بين اثنين، وحرام على الإمام أن يقلده حكما، أو يتيح له فتيا، وحرام على الناس أن يستفتوه. وإن كان مع ما ذكرنا قويًا على إنفاذ الأمور، حسن السياسة، حل له القضاء والإمارة، وإلا فلا [٢].

---

(١) إرشاد الفحول: ٢٥١ .

(٢) راجع شروط الاجتهاد عند ابن حزم فى: الإحكام: ٥/ ١٢٤-١٢٧، وبعضها فى المحلى: ٩/ ٣٦٣، وشروط الجمهور فى: المستصفى: ٢/ ٣٥٠، والملل والنحل: ٢/ ٣٨، ٣٩ والإحكام للآمدى: ٤/ ٢١٩، وأعلام الموقعين: ٤/ ١٧٣-١٨١ والموافقات: ٤/ ٤٧٧ وما بعدها، وإرشاد الفحول: ٢٥٠-٢٥٢ وأصول الفقه لأبى زهرة: ٣٠١ وما بعدها. والمدخل للفقه الإسلامى: مدكور ٢٩٨ .

ثانيا: تجزئة الاجتهاد:

معناه جريان الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض، أو اجتهاد في حكم دون حكم، ذلك أن المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة في بعض المسائل دون غيرها، فإذا حصل له ذلك هل له أن يجتهد في تلك المسألة التى جمع أطرافها، وما قيل فيها، أم لا بد أن يكون محصلاً لجميع ما يحتاجه في جميع المسائل من الأدلة؟ وهل له أن يفتى في النوع الذى اجتهد فيه أم لا؟

للعلماء في ذلك أقوال ثلاثة:

الأول: الجواز، وإليه ذهب ابن حزم وأكثر الفقهاء والمتكلمين، واختاره ابن دقيق العيد، بل قال ابن السبكى: إنه هو الصحيح [١]، وهو الصواب في رأيى.

الثاني: عدم الجواز، وبه قالت طائفة، واختاره الشوكانى في إرشاد الفحول [٢].

الثالث: الجواز في الفرائض دون غيرها. وقد أشار إليه ابن القيم في أعلام الموقعين [٣].

وحجة ابن حزم والجمهور في ذلك ما يأتى:

١- أنه ليس أحد بعد النبى ﷺ إلا وقد غاب عنه من العلم كثير، هو موجود عند غيره، فلو لم يفت إلا من أحاط بجميع العلم لما حل لأحد من الناس بعد الرسول أن يفتى أصلاً. وفى هذا القول إبطال للدين، ومن ثم لا يقول به مسلم؛ لأنه متعذر، إذ جميع العلوم لا يحيط بها بشر. وقد سئل مالك في أربعين مسألة فقال لا أدرى في ست وثلاثين منها، وكم توقف الشافعى بل الصحابة عن الإجابة على بعض الأسئلة، وهم مجتهدون بلا خلاف.

٢- فى بعثة النبى ﷺ الأمراء إلى البلاد ليعلموا الناس القرآن وأحكام الدين - ولم يكن أحد منهم - بالقطع - يستوعب جميع ذلك، فقد كانت تنزل بعدهم الآيات والأحكام - في ذلك بيان صحيح بأن العلماء؛ وإن فاتهم كثير من العلم فإن لهم أن يفتوا، ويقضوا بما عرفوا.

---

(١) انظر مثلاً: الإحكام لابن حزم: ٥/١٢٨، والإحكام للآمدى: ٤/٢٢١، وأعلام الموقعين: ٤/١٨٨، والموافقات: ٤/٤٧٨، وأصول مذهب الإمام أحمد: ٦٩٨ ومراجعها.

(٢) ص٢٥٥ وانظر: أصول التشريع الإسلامى: ١٠٣.

(٣) ٤/١٨٨.

٣- المجتهد إذا اطلع على أدلة المسألة، واستجمع أطرافها، فهو والمجتهد المطلق فيها سواء. وكونه لا يعلم غيرها من المسائل لا يؤثر عليه في معرفة حكمها، فإذًا يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره. وبعبارة أخرى - من قول ابن حزم -: من علم شيئًا من الدين علمًا صحيحًا، فله أن يفتي به، وعليه أن يطلب علم ماجهل مما سوى ذلك [(١)].

والمانعون من تجزئة الاجتهاد احتجوا بتعلق أبواب الشرع وأحكامه بعضها ببعض، فالجهل ببعضها مظنة للتقصير في الباب والنوع الذى قد عرفه.. وانتهوا إلى أن كل ما يقدر جهله به من الأحكام يجوز تعلقه بحكم المسألة التى اجتهد فيها، وعندئذ لا يجوز الاجتهاد فيها للجهل ببعض ما يتعلق بها.

وأجيب عن هذا بأن المفروض حصول أمارات تلك المسألة في ظنه؛ إما بأخذه من مجتهد، وإما بعد تحرير الأئمة الأمارات، وضم كل إلى جنسه. وإذا كان كذلك فما ذكرتم من الاحتمال بعيد لا يقدح في ظن الحكم، فيجب عليه العمل به [(٢)].

والمفرقون بين الفرائض وغيرها رأوا انقطاع أحكام قسمة المواريث، ومعرفة الفروض ومستحقيها عن كتاب البيوع والإجارات والرهون وغيرها، بالإضافة إلى أن عامة أحكام المواريث قطعية، وهى منصوص عليها في الكتاب والسنة؛ ومن ثم أجازوا الاجتهاد والإفتاء في الفرائض دون غيرها [(٣)].

لكن هذا القول غير صحيح بإطلاق، فالمعروف أن تقسيم التركة لا بد فيه من مراعاة ما يتعلق بالتركة من حقوق عينية، وشخصية متعلقة بذمته كالوصايا والديون وما بيع وكان باقيًا في ذمة الميت (المورث)... ولا بد أيضًا من معرفة موانع الميراث، أو الحجب بنوعيه (حجب الحرمان، والنقصان)... وغير ذلك كثير يجب على المجتهد أو المفتى في الفروض الإلمام به.

<u>وأما قولهم</u>: إن أحكام المواريث قطعية ومنصوص عليها فهو غير مسلم به على إطلاقه كسابقه؛ لأنها لو كانت كذلك ما وجد اختلاف فيها قط، ولكن الخلاف موجود

---

(١) راجع: الإحكام: ٥/ ١٢٨، والإحكام للآمدى: ٤/ ٢٢١، وإرشاد الفحول: ٢٥٤، ٢٥٥، والمدخل للفقه الإسلامي: للدكتور محمد سلام مدكور: ٣٠١، وأصول مذهب الإمام أحمد: ٧٠٣.

(٢) انظر مثلاً: أعلام الموقعين: ٤/ ١٨٨، وأصول مذهب الإمام أحمد: ٧٠٣.

(٣) المرجعان السابقان: الموضع نفسه فيهما.

في بعضها منذ عصر الصحابة كاختلافهم حول ميراث الجد وأحواله، وحول اجتماع الإخوة الأشقاء أو لأب مع الإخوة لأم - في المسألة الحجرية - واختلافهم في اجتماع الأبوين مع أحد الزوجين، وفي العول، والرد، وميراث ذوي الأرحام . .

فبان وهن القولين الأخيرين، ولم يبق إلا القول الأول (وهو رأى ابن حزم والجمهور) بالجواز وهو اختيار الآمدى، وابن دقيق العيد، وابن القيم، وابن السبكى، يقول ابن القيم فيه : (أصحها -يعنى هذه الأقوال الثلاثة- الجواز، بل هو الصواب المقطوع به)، ثم يقول : (ومنع هذا من الإفتاء بما علم خطأ محض، وجزى الله من أعان الإسلام - ولو بشطر كلمة - خيرًا) [١].

والذى أرجحه أخيرًا هو القول بجواز تجزئة الاجتهاد، وأن المتصدى لحكم بعض المسائل يكفيه أن يكون عارفًا بما يتعلق بها، وما لا بد منه فيها، ولا يضره جهله بما لا تعلق له بها . كما أن المجتهد المطلق قد يكون مجتهدًا في المسائل الكثيرة بالغًا فيها رتبة الاجتهاد، ويجهل بعض المسائل الخارجة عنها؛ إذ ليس من شرط المفتى أن يكون عالمًا بجميع أحكام المسائل ومداركها، فإن ذلك مما لا يدخل تحت وسع البشر [٢].

وقد رأينا الإمام مالك لا يجيب عن ست وثلاثين مسألة من أصل أربعين . . وحتى لو أجيب بأنه قد يترك ذلك لمانع أو للورع أو لعلمه بأن السائل متعنت، وقد يحتاج بعض المسائل إلى مزيد بحث يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال [٣] . . فإننا مع ذلك كله لم نر من يشكك في مكانة الإمام مالك وأثره في مسيرة الفقه الإسلامى .

ثالثًا: مجال الاجتهاد:

كل حكم شرعى ليس فيه دليل قطعى هو محل الاجتهاد، فلا يجوز الاجتهاد بالرأى فيما ثبت بدليل قطعى نحو أركان الإسلام، وما اتفقت عليه جليات الشرع التى تثبت بالأدلة القطعية . وإن كان بعض الفقهاء والأصوليين يجيزون الاجتهاد بالرأى فيما يعرض لها من صحة وفساد، وفى الشروط التى تتوقف عليها .

أما أوسع مجالات الاجتهاد بالرأى فهو ما لم ينص على حكمه في الكتاب والسنة،

---

(١) أعلام الموقعين: ٤/ ١٨٨، ١٨٩، وانظر أيضاً: الإحكام للآمدى: ٤/ ٢٢٢، وإرشاد الفحول: ٢٥٤
(٢) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد: ٧٠٤ .
(٣) إرشاد الفحول: ٢٥٥ .

وبهذا الاعتبار كان المصدر الثالث من مصادر التشريع الإسلامى - عند الجمهور - سواء كان جماعيًا أو كان فرديًا، و بالطبع الأول مقدم على الثانى إن أمكن انعقاد الإجماع، والعلم بما أجمع عليه. ويدخل في مجال الاجتهاد ما كان ظنى الثبوت، أو ظنى الدلالة من نصوص الكتاب والسنة وهو كثير؛ فإن كان ظنى الثبوت كان موضع بحث المجتهد فيه سنده، ومدى صلاحيته لإثبات الحكم. وإن كان ظنى الدلالة كان البحث في تفسيره، أو في المعنى المراد منه، وفى قوة دلالته على هذا المعنى المقصود، وفى سلامته من المعارضة، أو معارضته بما يؤثر فيه، وفى خصوصه أو عمومه، وما يدخل فيه من الجزئيات و ما لا يدخل، وهكذا [1].

فنحن - إذًا - أمام نوعين للاجتهاد من حيث وقوعه (اجتهاد جماعى، واجتهاد فردى) وكذلك أمام نوعين له من حيث مجاله:

الأول: اجتهاد في دائرة النص من جهة ثبوته أو دلالته، والتعرف على أحكام الله عز وجل منه. وهذا لا خلاف بين العلماء على حجيته، والإفتاء به عند من تتوافر فيه أهلية الاجتهاد بالشروط المذكورة منذ قليل.

الثانى: اجتهاد لمعرفة حكم شرعى في حادثة لم ينص على حكمها بطريق النظر، وهذا يتضمن استنباط الحكم من قواعد الشريعة الإسلامية العامة مما يطلق عليه الاجتهاد بالرأى بصوره المتعددة، والمتنوعة كالقياس وغيره.

وهذا النوع (الثانى) هو موضع الخلاف بين جمهور المسلمين من الفقهاء والأصوليين والمتكلمين، وبين بعض الشيعة [2] والنظّام وجماعة من المعتزلة وأهل الظاهر عامة؛ فالفريق الأول ذهب إلى أنه جائز عقلا وشرعًا، وعندما تدعو الحاجة إلية يكون واجبًا، واستدلوا على ذلك بأدلة عديدة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والعقل.

والفريق الثانى ذهب إلى أنه ممنوع شرعًا في شىء من أمور الدين، ومنهم من بالغ فزعم أنه ممنوع عقلاً. ولهم أيضًا أدلتهم النقلية والعقلية.

---

(١) راجع: إرشاد الفحول: ٢٥٢ وأصول التشريع الإسلامى: ٨٧، ٨٨.

(٢) قلت: بعض الشيعة، لأن منهم من وافق الجمهور فى الأخذ بالاجتهاد بالرأى؛ فالزيدية - من مناهج التشريع - عندهم الاجتهاد بكل أنواعه. والإمامية يجعلون دليل العقل مصدرهم التشريعى أو الأصولى الرابع بعد الكتاب والسنة والإجماع. (انظر مثلاً: تقرير أستاذنا الدكتور محمد بلتاجى لهذين القولين فى: مناهج التشريع الإسلامى - ص١٥٠-١٥٩، ٢١٥ ومراجعه).

على أن هذا الخلاف بين الفقهاء والأصوليين والمتكلمين جول الاجتهاد بالرأي قد امتد إلى اجتهاد الرسول ﷺ، وإلى ما وقع في زمنه من اجتهاد أمر به، أو أقره، ولم يكن ذلك الخلاف مقصورًا على الاجتهاد بالرأى بعد عصر الرسالة.

وبوجه عام، فإنه يمكن القول بأن الاجتهاد بمعنى الاستدلال، أو بذل الجهد لمعرفة حكم الله ورسوله من الكتاب والسنة، واجب على كل مسلم بقدر ما يسعه، سواء بالاعتماد على النفس إن كان من أهل الاجتهاد، أو بسؤال أهل الذكر إن لم يكن أهلاً لذلك.

أما القول بالرأى - الذى يسمى في إطلاق الكثيرين (الاجتهاد بالرأى) - في أمر من أمور الدين، فهو الذى اختلف فيه علماء الفقه والأصول وغيرهم، فعند ابن حزم مثلاً: لا يحل ذلك لنبى، وبالأولى لمن دونه.

ولا يجوز القول - أو الاجتهاد - بالرأى إلا في أمر من أمور الدنيا، أو في الحروب، أو في ما أبيح فعله و تركه، لا فرق في ذلك بين نبى، و من دونه. وبعبارة أخرى: لا يجوز - عنده - القول بالرأى في إيجاب فرض، أو تحريم شىء، أو ضرب حد. أما ما أبيح فعله وتركه، أو فيما لم يؤمروا به ولا نهوا عنه، ولكنه مباح لهم، فهذا جائز. لا فرق في ذلك بين من كانوا في عصره ﷺ - وفى حال حضرته، أو في حال غيابه - وبين من كانوا بعده من أفاضل الصحابة رضوان الله عليهم. وعبارات ابن حزم مثلاً واضحة في هذا الصدد [(١)].

وأسوق فيما يلى أهم أدلة الطرفين، وجانب من الردود عليها، ثم أشير في النهاية إلى مسألة الخلاف في اجتهاده ﷺ، ونطاق هذا الخلاف.

أدلة المانعين للاجتهاد بالرأى في الدين:

أ - من نصوص القرآن الكريم: تلك الآيات التى تدل على كمال الشريعة؛ مثل قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ و﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ و﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ - فإذا كان كذلك فلا حاجة إلى قياس أو رأى [(٢)].

وأيضًا يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ وفى هذا تحريم

(١) انظر: الإحكام: ٥/ ١٣١ وما بعدها.

(٢) انظر مثلاً: المحلى ١/ ٥٥، والإحكام: لابن حزم: ٦/ ٣٠ وما بعدها، وأصول التشريع الإسلامى: ٨٨

الرجوع إلى قول أحد دون رسول الله ﷺ.

ولكن هذه الآيات عند التحقيق لا تدل على أن الرأى باطل كله؛ فإن سياق قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ يدل - والله أعلم بمراده - على أن المقصود بالكتاب هو اللوح المحفوظ. ومع هذا لو كان المقصود من (الكتاب) - في الآية - هو القرآن، فليس في هذا ما ينفى الاجتهاد بالرأى. صحيح أن القرآن لم يضيع شيئًا على المسلم، بل بين له سبيل الهدى والحكم في كل شيء؛ إما بتفصيل الحكم فيه، وإما بإرشادات أو مقاصد عامة، وإما بالأمر باتباع السنة، وسبيل المؤمنين (الإجماع)، وإما بالاعتبار والنظر والتدبر وإعمال الفكر بحمل النظائر على النظائر، أو إطلاق حكم كل نوع على ما يدخل تحته من أفراد. وهذا معنى كون القرآن جاء تبيانًا لكل شئ، إلا أنه لم يكن في أكثر أحكامه مفصلاً؛ يذكر الوقائع، ويتتبع الصور والجزئيات، ولكنه يؤثر الإجمال ويكتفى في أغلب الأمر بالإشارة إلى مقاصد التشريع وقواعده الكلية، ثم يترك للمجتهدين دقة الفهم والاستنباط على ضوء هذه القواعد وتلك المقاصد، إذ ليس من المعقول أن تعرض شريعة جاءت على أساس من الخلود والبقاء والعموم لتفصيل أحكام الجزئيات التى تقع في حاضرها ومستقبلها، أو لا يتصور عاقل أن تتسع نصوص الشريعة الموحى بها - في القرآن أو السنة - لتفصيل الحكم الشرعى في كل مسألة جزئية، وتحدث لكل إنسان في أى عصر وبيئة، وذلك لعدة أسباب؛ أهمها: أن ذلك كان يتطلب أن تأتى النصوص الموحى بها في حجم لا نستطيع تصور ضخامته، فضلاً عن أن تتسع قدراتنا البشرية المحدودة لمدارسته والعلم به. فضلاً عما في ذلك - لو تحقق (فرضًا) - من تعطيل لقدرات البشر العقلية في النظر والبحث، بل إن هذا الفرض - لو تحقق فعلاً - فإن البشرية لم تكن لتستغنى معه عن الاجتهاد في تطبيق الأحكام الشرعية.

على أن بذل الجهد واستفراغ الوسع - وهو ما تعنيه لفظة (الاجتهاد) - في الكشف عن الحكم، أو استنباطه من أدلته إنما يتأتى في الأحكام التى دليلها ظنى، أما الأحكام القطعية الدلالة - وهى المنصوص عليها في القرآن والسنة بطريقة لا تتحمل الاجتهاد أصلاً كوجوب الصلاة وحرمة الزنى، ونحو ذلك مما هو معلوم من الدين بالضرورة - فلا مجال للاجتهاد فيها [1]. هذا والقائلون بجواز الاجتهاد بالرأى - عند عدم النص - يبنون ما

(١) انظر مثلاً: المستصفى: ٢/ ٣٥٠، والإحكام للآمدى: ٤/٢١٨ - ٢٢١، وإرشاد الفحول: ٢٥٢ وما بعدها. والمدخل للفقه الإسلامي: لمذكور ١٢٧ .

يقولون على نصوص القرآن والسنة، إما بالحمل على النص - كما في القياس ودليل الخطاب - وإما بالحمل على القواعد الكلية المفهومة من مجموع نصوص الشريعة الإسلامية - كما في الاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع - فهم إذ يطبقون تلك القواعد تطبيقًا سليمًا يخضعون للكتاب وينفذون أحكامه. وعلى ذلك فلا منافاة بين الاجتهاد بالرأى - بوجوهه المختلفة - وبين قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ وأن الدين قد كمل. ثم إن الله تعالى قد حض على تدبر القرآن، وأوجب التفقه فيه، والضرب في البلاد لذلك، [١] فالتدبر مطلوب، والاستنباط من النصوص - أيضًا - مطلوب. وإن الرأى في ظل الكتاب والسنة والأخذ من قواعدهما المقررة هو من الاستنباط الذى يقوم به العلماء الذين يجيدون ذلك، متى توافرت فيهم شروط خاصة.

وإذًا فالأحكام التى يصل إليها المجتهدون عن طريق الرأى - بوجوهه المختلفة - خاضعة للكتاب والسنة، ومعتمدة عليهما، وليس في ذلك تعدٍ لحدود الله تعالى، ولا مخالفة لأمره [٢].

ب - <u>من السنة النبوية</u>: فقد أثر عن الرسول ﷺ كثير من الأحاديث تذم القول بالرأى؛ منها قوله: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار». وفى رواية أخرى «من قال في القرآن برأيه...» الحديث وقوله: «لا ينزع الله العلم من صدور الرجال، ولكن ينزع العلم بموت العلماء، فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رءوسًا جهالاً فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا» [٣].

وهذه الأحاديث ليست صريحة في النهى عن الرأى مطلقًا، بالإضافة إلى أن الحديث الأول - على الرغم من أن الإمام أحمد أخرجه في مسنده، والترمذى في كتاب التفسير،

---

(١) الإحكام: ٤/ ١٢٢، واقرأ الآيتين: ٨٢، ٨٣ النساء.

(٢) انظر مثلاً: أحكام القرآن للجصاص (ت ٣٧٠ هـ): ٢/ ٢١٣، ٢١٥ طبع مطبعة الأوقاف الإسلامية ١٣٣٥هـ، والملل والنحل للشهرستانى: ٢/ ٣٦، ٤٠.

(٣) أخرجه البخارى فى كتاب الاعتصام، باب ما كان النبى ﷺ يُسأل مما لم ينزل عليه الوحى فيقول: «لا أدرى» أو لم يُجب حتى ينزل عليه الوحى. كما رواه مسلم والترمذى كل منهما فى كتاب العلم، وكذلك رواه ابن ماجه واحمد مع بعض الاختلافات اليسيرة فى اللفظ. (وانظر: الإحكام: لابن حزم: ٦/ ٣٨، ٣٩، وشرح السنة: للبغوى: ٣١٣، وأعلام الموقعين: ١/ ٤٣، ٤٤).

وقال: حديث حسن، وتبعه البغوى - في شرح السنة - في تحسين هذا الحديث - لكنه حديث ضعيف، من جهة سنده [١]؛ وإن كان العلماء قد اتفقوا على مضمونه، إذ إن تفسير لفظة لغوية - في القرآن - جهل معناها ليس محل نزاع، فالإجماع على أن ذلك لا يجوز إطلاقًا. وأما الحديث الثانى ففيه ذم الرأى الذى لا يكون مستمدًا من النصوص، ولا مبنيًا عليها، أما المستمد منها فهو حكم مستمد من القرآن والسنة، ولا يكون ضلالاً [٢].

جـ - من أقوال الصحابة: فقد أثر عن بعضهم أقوال يفهم منها ذمهم للقياس بالرأى؛ من ذلك قول أبى بكر الصديق - رضى الله عنه -: (أى أرض تقلنى وأى سماء تظلنى إن قلت في آية من كتاب الله برأيي؛ أو بما لا أعلم)، وصح عن الفاروق عمر - رضى الله عنه - أنه قال: (اتقوا الرأى في دينكم) وقال: (إياكم وأصحاب الرأى، فإنهم أعداء السنن؛ أعيتهم الأحاديث أن يعوها، وتفلتت منهم أن يحفظوها - وفي رواية (يرووها) - فقالوا في الدين برأيهم فضلوا وأضلوا).

وقال على بن أبى طالب - رضى الله عنه -: (لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر الخفين).. إلى غير ذلك مما أثر عن غير واحد من الصحابة والتابعين وتابعى التابعين والفقهاء، كابن عباس، وابن مسعود، وابن عمر، ومعاذ بن جبل، والشعبى، وأبى موسى الأشعرى، وعمر بن عبد العزيز، والإمامين مالك والشافعى وغير هؤلاء كثيرون أثرت عنهم أقوال في ذم الرأى [٣].

وقد أجيب عن ذلك بأن الأثر المروى عن أبى بكر خاص بتفسير بعض ألفاظ القرآن الكريم مما لا مجال للرأى فيه، وكذلك الألفاظ التى يجهل معناها، فقد اتفق أن سئل عن الأب - في قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [٤] - فقال: (أى أرض تقلنى...) وقيل إن عمر سئل عن الأب - أيضًا - فقال: قد نهينا عن التكلف، ربما لأنه ليس من لغته، وليس

---

(١) راجع: الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٣٢٤ ومصادرها.

(٢) ابن حزم لأبى زهرة: ص٣٩٠.

(٣) هذه الأقوال وغيرها فى: الإحكام لابن حزم: ٦/ ٤١-٥٩، والمحلى: ١/ ٦١، وفى جامع بيان العلم وفضله: لابن عبد البر ٢/ ١٣٤ وما بعدها، والإحكام للآمدى: ٤/ ٢٥١، وأعلام الموقعين: ١/ ٤٤-٦٦، والموافقات: ٣/ ٣٨٢-٣٨٤.

(٤) الآية: ٢١ عبس.

بالناس إلى البحث عنه حاجة، وقد اكتفى بالفهم العام بأنه نوع من أنواع النبات.

وأما ما أثر عن عمر من ذم الرأى، أو التحذير من التوسع فيه - كما يفهم من كلامه - فإنه معارض بما أثر عنه - وعن غيره من الصحابة - من جواز الاجتهاد بالرأى. بل إن عمر - رضى الله عنه - من أكثر الصحابة اجتهادًا بالرأى فيما لم يوجد فيه نص؛ لأن الله سبحانه وتعالى قد ابتلاه بكثرة الحوادث التى نتجت عن الفتوحات الإسلامية، فكان له رأى في العديد من المسائل التى استلزمها تطور الزمن، وتغير الأحداث، مثل نصيب المؤلفة قلوبهم من الزكاة، وتحريم الزواج من الكتابيات، وكيفية قسمة الغنائم، وعدم القطع عام المجاعة، وإمضاء الطلاق الثلاث - بعد أن أكثر الناس منه في عهده - تأديبًا للمطلقين، وزجرًا لغيرهم...

ويفهم من هذا أن ثمة فرقًا بين الرأى هنا، والرأى هناك، أو بين الرأى المحمود أو الصحيح، وبين الرأى المذموم أو الباطل المنهى عنه.

وأما قول على فهو واضح في أنه يقر أن لا رأى مع النص، وتمام الكلام يؤكد ذلك ويبينه، فكأنه قال: لولا النص لمسحنا برأينا أسفل الخف بدلاً من أعلاه، وفى ذلك إثبات للرأى لولا النص، فلا حجة لابن حزم أو غيره في هذا القول المأثور عن على. ونضيف إلي ما تقدم ما أثر عن غير واحد من الصحابة أن الواحد منهم إذا نزلت به قضية، أو عرضت عليه مسألة، ولم يجد في كتاب الله تعالى لها أصلاً، ولا في السنة أثرًا كان يجتهد برأيه، ثم يقول: هذا رأيى - أو أقول فيها برأيى - فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان، وأستغفر الله تعالى [1]. قال ذلك الصديق حينما سئل عن الكلالة، وقال مثله ابن مسعود في المفوضة [2]، وعمر عندما كتب كاتب له: هذا ما رأى الله ورأى عمر. فقال له: بئس ما قلت. قل: هذا ما رأى عمر، فإن كان صوابًا فمن الله، وإن كان خطأ فمن عمر [3]. كل هذا يدل بصريحه على أنهم كانوا يأخذون بالرأى - فيما لم يكن فيه نص - وإن كان ابن حزم يفسر ذلك على أنه

(١) انظر الإحكام: لابن حزم: ٦/ ٥٠.

(٢) المفوضة: هى المرأة التى خلا عقدها من ذكر المهر والاتفاق عليه. والتفويض فى النكاح هو التزويج بلا مهر.

(٣) انظر مثلاً: الإحكام للآمدى: ٤/ ٢٥١، وأعلام الموقعين: ١/ ٤٥، ٤٧.

ظن يستغفرون الله منه أو على سبيل الإخبار أو الصلح، وليس على سبيل الإلزام، أو على أنه حق [١].

نقول: هب أن الأمر كذلك، لكنه لا ينفى وجود الاجتهاد بالرأى منهم قولاً وفتيًا.

د - من المعقول: يقال لمن قال بالرأى هذا حرام أو هذا واجب - عمن تخبر بأنه حرم هذا أو أوجب هذا؟ أعنك أم عن الله ورسوله؟ فإن كنت تخبر بذلك عن الله تعالى أو عن رسوله ﷺ كنت كاذبًا عليهما؛ لأنك تقول عنهما ما لم يقله الله تعالى ولا نبيه عليه السلام. وإن كنت تقول ذلك عن نفسك فقد صرت محللاً ومحرمًا وشارعًا، وفى هذا ما فيه نعوذ بالله منه. وأيضًا فإنك تصير قاضيًا على البارى تعالى ومتحكمًا عليه أن تلزم في دينه - الذى لم يشرعه سواه - أحكامًا تشرعها أنت.

وأيضًا لا فرق بين جواز شرع شريعة من إيجاب أو تحريم أو إباحة بالرأى لم ينص تعالى عليه ولا رسوله عليه السلام، وبين إبطال شريعة شرعها الله على لسان رسوله ﷺ، والمفرق بين هذين العملين متحكم بالباطل مفترٍ، وكلاهما كفر لا خفاء به [٢].

ولكن أحدًا من القائلين بجواز الاجتهاد بالرأي - في غير موضع النص - لم يقل إن ما انتهى إليه المجتهد - بعد بذل أقصى جهده - هو حكم الله ورسوله ﷺ، فالمجتهد في الأمور الاجتهادية الظنية التى للرأى فيها مجال مكلف بأن يبذل وسعه في التعرف على ما يغلب على ظنه أنه حكم الله ورسوله في المسألة، بالنظر إلى كل الاعتبارات فيها، وهذا يكفيه ويسعه، دون أن يقطع بأن ما وصل إليه هو - أو غيره من المجتهدين في القضية ذاتها - هو الصواب القطعى، وهو ملتزم - في كل الحالات - بالنصوص، يقيس عليها، أو يستنبط من مجموعها ما يراه أقرب إلى روح التشريع الإسلامى ومقاصده. وهذا تنفيذ لأمر الله عز وجل بالتدبر والنظر في آيات الله - كما بينا منذ قليل - وليس معنى ذلك إحداث شرع في الدين، فهذا ما لم يقل به أحد من القائلين بالرأى إطلاقًا.

وعلى ذلك فثمة فرق - بل ولا وجه للمقارنة - بين جواز الاجتهاد بالرأى، وبين إبطال شرع منصوص عليه، فالأول امتثال لأمر الله ورسوله، واعتماد على النصوص، حتى إن ما يصل إليه المجتهد يشترط أن لا يخالف نصًا، وليس الأمر كذلك - ألبتة - في إبطال شرع منصوص عليه، فهذا خروج عن الإسلام باتفاق، فأين هذا من ذاك؟ كما أن القائلين

---

(١) راجع: الإحكام: ٦/ ٥٤. (٢) المصدر المذكور: ص٣١، ٥٨.

بجواز الاجتهاد بالرأى - بل بضرورته - في غير موضع النص يشترطون فيه أن يكون معتمدا على النصوص أو القواعد والمقاصد العامة المستنبطة من مجموع النصوص، وإلا فالرأى الذى يكون في وجود النص أو يخالفه أو يصدر عن مجرد الهوى والاستحسان العقلى كل ذلك منهى عنه باتفاق.

ثانيًا: أهم أدلة القائلين بالرأى:

أ - نصوص من القرآن: وهى نصوص ليست صريحة كل الصراحة في إثبات جواز الاجتهاد بالرأى؛ ومن ثم استطاع ابن حزم - ومن وافقه - أن يدخل النظر في الاستدلال بها، محاولاً إسقاط الاحتجاج بها، ونختار من هذه النصوص أبرزها، أعنى آيتي المشورة وهما قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ وقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [(١)]. قالوا: والمشاورة إنما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد، لا فيما يحكم فيه بطريق الوحى [(٢)].

وقد رد عليهم بأن ذلك فيما أبيح فعله وتركه، لا في شرع شيء من الدين، بما لم يأذن فيه الله تعالى، ولا في إسقاط فرض فرضه الله تعالى، ولا في إباحة ما حرمه، ولا في تحريم ما أحله، ولا في إيجاب ما لم يوجبه.. والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ وقال: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ وقال: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [(٣)] ويعقب ابن حزم على هذه الآيات بقوله: فصح يقينًا أنه لم يجعل الله قط إلى الصحابة تحريمًا ولا تحليلاً، فقد صح أنه لم يأمره الله تعالى قط بمشورتهم في شيء من الدين. ثم كيف يتفق هذا القول مع ما قاله المولى سبحانه: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾؟. وأيضًا فلا فرق بين جواز شرع شريعة من إيجاب أو تحريم أو إباحة بالرأى لم ينص تعالى عليه ولا رسوله عليه السلام، وبين إبطال شريعة شرعها الله على لسان رسوله ﷺ بالرأى، والمفرق بين هذين العملين متحكم بالباطل مفتر.

---

(١) هما على الترتيب: ١٥٩ آل عمران، ٣٨ الشورى.

(٢) انظر مثلاً: الإحكام للآمدى: ٤/ ٢٢٣، وأصول التشريع الإسلامى: ٨٩.

(٣) الآيات على الترتيب المذكور: ١١٦ النحل، ٥٩ يونس، ٣ الأعراف.

ويختار ابن حزم: أن الذى أمره الله تعالى بمشاورتهم فيه، وغبطهم بأن يكون أمرهم فيه شورى بينهم، إنما هو ما أبيح لهم التصرف فيه كيف شاءوا فقط. وهذا لا يكون إلا في أمور الدنيا ومكايد الحروب، وأما في التحريم والإيجاب فلا سبيل إلى ذلك ألبتة، وقد بين لنا رسول الله ﷺ ما تقع فيه المشورة منه وفرق بينه وبين الدين في قصة تأبير النخل [١] فهذه القصة بيان جلى - مع صحة سنده - في الفرق بين الرأى في أمر الدنيا والدين؛ حيث تجوز المشاورة في الأول لا في الثانى، كما ذهب ابن حزم [٢].

ب - من السنة: احتجوا بمجموعة من الأحاديث، أظهرها ما يلى:

ما روى عن على بن أبى طالب - رضى الله عنه - قال: (قلت يا رسول الله، الأمر ينزل لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة؟ قال «اجمعوا له العالمين - أو قال: العابدين - من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأى واحد».

ما روى عن أبى هريرة - رضى الله عنه - أنه كان يقول: (ما رأيت أحدًا قط كان أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله ﷺ).

حديث معاذ المشهور، وهو أن رسول ﷺ لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن، قال له: «كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟» قال: أقضى بكتاب الله عز وجل قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟» قال: فبسنة رسول الله ﷺ قال: «فإن لم تجد في سنة رسول الله، ولا في كتاب الله؟» قال: أجتهد رأيي، ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله». هذا وفى الحديث اختلافات يسيرة في بعض ألفاظه - جاءت في بعض رواياته - لكنها لا تؤثر في معناه، الذى يعد عماد أدلة الاجتهاد بالرأى عند الجمهور. فلننظر كيف أسقط ابن حزم الاحتجاج به، وبالخبرين السابقين؟ وما طبيعة الطعون التي وجهها إلى تلك الأخبار مجتمعة؟ فهو يقول:

أما خبر على فموضوع مكذوب، ما كان قط من حديث على، ولا من حديث سعيد بن المسيب، ولا من حديث يحيى بن سعيد، ولا من حديث مالك، ولم يروه قط أحد عن

(١) القصة فى صحيح مسلم: (كتاب الفضائل). باب: وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره ﷺ. وترجم له النووى بقوله (من معايش الدنيا على سبيل الرأى). وقد رواها ابن حزم من طريق عائشة وأنس - رضى الله عنهما - فى الإحكام: ٥/ ١٣٨، ١٣٩، ٦/ ٣٧، ٣٨.

(٢) راجع: المصدر السابق: ٥/ ١٣٢-١٣٩، ٦/ ٣٠-٣٧، والمحلى: ٩/ ٣٦٤، ٣٦٥.

مالك إلا سليمان بن بزيع الإسكندرانى وهو مجهول. وبرهان كذب هذا الحديث ووضعه أنه لا يتفق مع قوله عليه الصلاة والسلام: «دعونى ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم..» الحديث ومع قول الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾.

وقد وافق كل من ابن عبد البر، وابن القيم، وابن حجر - ابن حزم في أن هذا الحديث غريب جدًا، ففى إسناده إبراهيم وسليمان، وهما ليسا ممن يحتج بهما [١].

ونحن نرى أن هذا الحديث - وإن قيل إنه غريب من حديث مالك، وفى رواته من لا يحتج به - معناه في غاية الصدق والصحة؛ لأنه دعوة إلى الشورى في مهام الأمور خاصة التى لم ينص على حكمها في كتاب أو سنة، مما هو مجال للرأى من مصالح الأمة الدنيوية التى تختلف باختلاف الزمان أو المكان [٢]. ويؤيده حث القرآن الكريم على ذلك، وعمل الرسول ﷺ، وعمل أصحابه من بعده. وأيضًا فإنه يتفق مع مفهوم الإجماع في اصطلاح جمهور الأصوليين كما سبق توضيحه.

وأما الخبر عن أبى هريرة: فقد ذكره الزهرى عقب حديث مشاورته ﷺ أصحابه في القتال يوم الحديبية، ولم ينكر أحد أن يشاورهم ﷺ في مكايد الحروب، وتعجيلها، وتأخيرها، بالإضافة إلى أنه مرسل، لأن الزهرى لم يلق أبا هريرة قط، ولا سمع منه كلمة [٣].

وأما خبر معاذ، فإن ابن حزم كان جريئًا في إنكاره، وإسقاط الاحتجاج به، فقال فيه ما نصه: (وأما خبر معاذ فإنه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه) [٤]. ولم يكتف بادعاء سقوطه، وإنما دلل على تلك الدعوى بأمور مجملها:

أ - أنه لم يرو قط إلا من طريق الحارث بن عمرو وهو مجهول، لا يدرى أحد من هو؟ ونقل عن الإمام البخارى - مؤلف الصحيح - قوله - بعد أن ذكر سند هذا الحديث -: (رفعه في اجتهاد الرأى، ولا يعرف الحارث إلا بهذا ولا يصح).

ب - ثم هو عن رجال من أهل حمص لا يدرى من هم.

---

(١) انظر. أعلام الموقعين: ١/ ٥٤، والإحكام: ٦/ ٣٢، ٣٣، وهامش ص٣٣ من المصدر الأخير.
(٢) راجع مثلاً: أصول التشريع الإسلامى: ص٩٠ (هامش) ١١٦، ١٢٨-١٢٩.
(٣) الإحكام: ٦/ ٣٢. (٤) المصدر نفسه: ص٣٥.

جـ - وأيضًا فإنهم مخالفون لما فيه، تاركون له؛ لأن فيه أن يقضى أولاً بما في كتاب الله فإن لم يجد في كتاب الله فحينئذ يقضى بسنة رسول الله ﷺ، وهم كلهم على خلاف هذا، بل يتركون نص القرآن إما لسنة صحيحة، وإما لرواية فاسدة، كما تركوا مسح الرجلين وهو نص القرآن لرواية جاءت بالغسل، وكما تركوا الوصية للوالدين والأقربين لرواية جاءت: «لا وصية لوارث» وكما تركوا جلد المحصن وهو نص القرآن لظن في تركه.. ومثل هذا كثير.

وينتهى ابن حزم إلى أن هذا الحديث موضوع وباطل، وكما يقول: فما أصله إلا مظلم، ولا مخرجه إلا واه. ولا مبعثه إلا من باطل، وتوليد موضوع مفتعل.. لم يعرف قط في عصر الصحابة ولا في عصر التابعين، ولا ذكره أحد منهم غير أبى عون محمد بن عبيد الله الثقفى وحده [1]. ويقول في موضع آخر: (ومن الباطل الممتنع أن يقول رسول الله ﷺ: «فإن لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله» وهو يسمع قول ربه تعالى: ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ وقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾ مع الثابت عنه عليه السلام من تحريم القول بالرأى في الدين من قوله عليه السلام: «فاتخذ الناس رءوسًا جهالاً فأفتوا بالرأى فضلوا وأضلوا» [2].

هذا ومن الباحثين المعاصرين من استنكر هذا الحديث، وطعن فيه من جهة السند، ومن جهة المتن كذلك، ومجمل ما قالوا في المتن: أنه يقتضى التفريق بين الكتاب والسنة، وهذا باطل لأنهما مصدر واحد، لا فصل بينهما أبدًا كما أشار إلى ذلك قوله ﷺ: «ألا إنى أوتيت القرآن ومثله معه» وقوله: «لن يتفرقا حتى يردا على الحوض».. فالتصنيف المذكور بينهما - في الحديث - غير صحيح [3].

ويكفى للرد على هذا القول بأنه ليس كل ما جاء في القرآن في حاجة إلى بيان، وأن بيان السنة للقرآن أحد ثلاثة أقسام هى: السنة المؤكدة للقرآن، والمبينة له، والقسم

---

(١) انظر: الإحكام: ٤/ ٢٢٣، ٢٢٤ .

(٢) راجع ما قاله ابن حزم عن هذا الحديث وإسناده فى الإحكام: ٥/ ١٣٢، ٦/ ٢٦، ٣٥-٣٧، ٧/ ١١١ وما بعدها .

(٣) انظر مثلاً: منزلة السنة فى الإسلام للشيخ محمد ناصر الدين الألبانى: من مطبوعات رسائل الدعوة السلفية. دار ممفيس للطباعة سنة ١٣٩٤هـ - ص١٥ ..

الثالث: السنة التى تأتى بأحكام زائدة على ما في القرآن، أو التى تصدر عن اجتهاد منه عليه الصلاة والسلام، والوحى مشرف عليه فيه. فلعل هذا القسم هو المقصود بالتصنيف الوارد في الحديث، وبالأحاديث والآيات الدالة على وجوب طاعة الرسول ﷺ فيما يأتى به من أحكام مستقلة إلى جانب القسمين الأخيرين ولا فرق. فإذا قد بطل الطعن في المتن، فلم يبق إلا الطعن في السند، وقد بينا وجهة نظر ابن حزم فيه، والطعون التى وجهها إليه، ثم ادعى - بمقتضاها - أنه موضوع وظاهر الكذب والبطلان. ويمكن مناقشته فيها على النحو التالى:

أما قوله: لم يرد قط إلا من طريق الحارث بن عمرو وهو مجهول، ففى كلام ابن حزم نفسه ما ينقضه أو يرده عليه، فقد قال - في سنده -: الحارث بن عمرو بن أخى المغيرة بن شعبة فكيف لا يعرف من هو؟ فإن كان يقصد الجهل بحاله من حيث العدالة والثقة، فحسبه أن البخارى - مع تشدده وتثبته في رواية الأخبار - قد ذكره بسنده - كما قال ابن حزم وإن عقب عليه بقوله: ولا يعرف الحارث إلا بهذا، وهو لا يصح. نعم: لا يصح على شروطه، ثم إن الإمام البخارى لم يجمع كل أحاديث رسول الله ﷺ باتفاق أهل الحديث. وفوق ذلك فإن هذا الحديث مشهور، رواه شعبة بن الحجاج، ورواه عنه جماعة من الفقهاء والأئمة، حتى استفاض، واشتهر عنهم. من هؤلاء الأئمة أحمد بن حنبل، وأبو داود، والترمذى، وابن ماجه، ويحيى بن سعيد، وعبد الله بن المبارك، وأبو داود الطيالسي، و الدارمى، وابن عبد البر، والغزالى - الذى قال فيه: حديث معاذ مشهور، تلقته الأئمة بالقبول، ولم يظهر أحد فيه طعنًا أو إنكارًا، فلا يقدح فيه كونه مرسلاً [(١)]. ثم إن ابن حزم ذاته يأخذ بهذا النوع من المراسيل، فقد أخذ بحديث: «لا وصية لوارث» لأن الأمة تلقته بالقبول جيلاً بعد جيل [(٢)]، ومن ثم عده - في المحلى - من الأحاديث المتواترة [(٣)]. وقال الشوكانى: (إنه حديث مشهور، له طرق متعددة ينتهض مجموعها للحجة) [(٤)] ومن جهة أخرى فقد رواه ابن حزم عن طريق أبى إسحاق الشيبانى، وإن اختلفت بعض ألفاظه، إلا أن المعنى في الروايتين واحد. وأبو إسحاق ثقة بتوثيق ابن حزم - وغيره - له، وكل من شعبة وأبى إسحاق

---

(١) المستصفى: ٢/ ٢٥٥، وانظر: تفسير ابن كثير: ٤/ ٢٠٥.
(٢) انظر الإحكام: ٢/ ٧٠. (٣) المحلى: ٩/ ٣١٦.
(٤) إرشاد الفحول: ص٢٥٧.

رواه عن أبى عون محمد بن عبيد الله الثقفى الذى رواه عن الحارث، وقد قال بعض أئمة الحديث: (إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد عليه) [١]. على أن كون الحارث مجهولاً لابن حزم، لا يقتضى - بالضرورة - أن يكون مجهولاً لمن رواه عنه.

وأما قوله عن رجال من أهل حمص لا يدرى من هم، فمردود بأن ذلك دليل على شهرة الحديث وكثرة رواته، وأما ترك أسمائهم فللاختصار؛ لأنهم كثيرون، وقد خرج البخارى الأحاديث على ذلك النحو، مثل حديث عروة البارقى (سمعت الحى يتحدثون عن عروة-) كما استدل ابن حزم - نفسه - بحديث عبد الرحمن بن سلمة - أو مسلمة - الخزاعى عن عمه في صيام بقية عاشوراء لمن نسى أن ينوى من الليل [٢]، وقاس عليه من نسى أن ينوى من الليل في رمضان؛ حيث قرر أنه ينوى الصوم في أى وقت ذكر من النهار التالى لتلك الليلة، ويمسك عما يمسك عنه الصائم، ويجزئه صومه، ولا قضاء عليه، ولو لم يبق عليه إلا مقدار النية فقط [٣].. وفوق ذلك فإن الحديث قد ورد بسند متصل، ورجاله معروفون بالثقة، فقيل: إن عبادة بن نسى رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ.

وقوله: لم يعرف قط في عصر الصحابة، ولا في عصر التابعين، ولا ذكره واحد منهم غير أبى عون محمد بن عبيد الله الثقفى وحده - مردود بأنه لا يحط من مرتبته كونه من الأفراد أو الآحاد، ولا يقدح ذلك فيه، فجل سنة الرسول ﷺ من قبيل الآحاد ولم يقل أحد إننا لسنا مأمورين باتباعها، وقد ورد عن غير واحد من الصحابة آثار بهذا المعنى [٤].

وأما ما ذكره من آيات وأحاديث، وادعى معارضة الحديث لها فيمكن الرد عليه بأنه لا تعارض بينها وبينه؛ إذ لا رأى في موضع النص، وإنما الرأى حيث لا يوجد نص، على أن يكون قائمًا على القواعد الكلية المستنبطة من الأحكام التشريعية وليس على مجرد الهوى.

---

(١) أعلام الموقعين: ١/ ١٧٥.

(٢) راجع: المحلى: ٦/ ١٦٩، ١٦٤، هذا وقد ضعف الحديث المشار إليه من جهة عبد الرحمن بن سلمة، وعمه؛ فأما الأول فقد اختلف فى اسم أبيه وجده، وعمه مجهول لا يعرف من هو؟ (انظر: هامش المحلى: ٦/ ١٦٨ ومصادره).

(٣) نفس المصدر السابق: ١٦٤.

(٤) اعتمدت فى بعض هذه الردود على ما قاله الإمام ابن العربى المالكى فى شرحه على صحيح الترمذى: ٦/ ٧٢- ٧٧ طبعة المطبعة المصرية سنة ١٣٥٠هـ. ١٩٣١م، وأيضاً: على أعلام الموقعين: ١/ ١٧٥،١٧٦ وهامش النبذ ص٤١، فقد نقل الكوثرى ردود الجصاص، والخطيب البغدادى وابن العربى على اعتراضات ابن حزم على حديث معاذ، ثم ابن حزم لأبى زهرة: ص٣٨٦ - ٣٨٨، وراجع أيضاً: الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٣٣٠-٣٣٣ ومصادرها.

وأما الرأى المذموم أو الباطل فهو الذى يناقض القرآن أو السنة، وكذلك الذى لا يعتمد على النص، أو على القواعد العامة المستنبطة من النصوص.

إذًا فلا مجال للشك في هذا الحديث، لا من حيث السند، ولا من حيث المتن.

جـ - من أقوال الصحابة: أورد ابن حزم من هذه الأقوال التى احتجوا بها ما يأتى:

١- ما روى عن ابن عباس أنه كان إذا سئل عن أمر فكان في القرآن أخبر به، فإن لم يكن في القرآن فكان عن رسول الله ﷺ أخبر به، فإن لم يكن فعن أبى بكر وعمر، فإن لم يكن قال برأيه. (أو كلامًا هذا معناه).

٢- ما روى عن الشعبي أنه قال: كتب عمر إلى شريح: (إذا أتاك أمر في كتاب الله فاقض به ولا يلفتنك عنه الرجال، فإن لم يكن في كتاب الله فبما في سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ فاقض بما قضى به أئمة الهدى، فإن لم يكن في كتاب الله عز وجل ولا في سنة رسول الله ﷺ ولا فيما قضى به أئمة الهدى فأنت بالخيار: إن شئت أن تجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤامرنى، ولا أرى مؤامرتك إياى إلا خيرًا لك). وفى رواية أخرى (.. إن شئت أن تجتهد رأيك وتقدم فتقدم، وإن شئت أن تؤخر فتأخر، ولا أرى التأخير إلا خيرًا لك). ويروى مثل هذا عن ابن مسعود [1].

وقد رد ابن حزم الاحتجاج بهذه الروايات، أو بتلك الأقوال فهو يقول:

١- أما الخبر عن ابن عباس فليس فيه أن ابن عباس أخذ بذلك عن نفسه، ولا أنه أمر به، والثابت عن ابن عباس النهى عن تقليد أبى بكر وعمر.

٢- وأما الرواية عن عمر فإن فيها نصًا تخييره بين اجتهاد رأيه أو الترك، ورأى الترك خيرًا له. فصح أنه لم ير القول بالرأى حقًا؛ لأن الحق لا خيار في تركه لأحد.

١- ثم كم قصة خالفوا فيها ابن مسعود وعمر وابن عباس، فلو صح هذا عنهم لكان كبعض ما خالفوه فيه، فليس بعض حكمهم أولى بالتقليد من بعض.

٢- روينا عنهم - وعن غيرهم، في إبطال الرأى - آثارًا أصح من هذه [2].

وأما فيما يتعلق بما روى عن بعض الصحابة من الفتيا بالرأى - في العديد من القضايا الخطيرة؛ نحو قتال مانعى الزكاة، وجمع القرآن، وميراث الجد وقسمة الغنائم، ونصيب

(١) انظر الإحكام: ٦/٢٨ - ٣٠. (٢) المصدر المذكور: ٤٠-٥٤.

المؤلفة قلوبهم، وقتل الجماعة لشخص واحد، وضالة الإبل، وحكم قاطع الطريق إذا تاب.. وغير ذلك كثير، وكذلك ما روى من تصريح بعضهم بالاجتهاد بالرأى - كقول عمر لشريح القاضى - عندما ولاه قضاء الكوفة -: (انظر ما تبين لك من كتاب الله فاتبع فيه السنة، وما لم يتبين لك في السنة فاجتهد فيه برأيك) - مثل هذا يحمل على أنه ظن يستغفرون الله تعالى منه، أو على سبيل الإخبار بذلك، أو على سبيل صلح بين الخصمين لا على سبيل الإلزام، ولا على أنه حق.

وقد علق محقق (الإحكام) على هذا التخريج من ابن حزم بقوله: (هذا تأويل ضعيف جدًّا، وقد كان كثير منهم يحكم بما بدا له من الرأى فيما لم يجد فيه نصًّا بعد الاجتهاد في الأخذ من كليات الشريعة. وهذا ضرورى لا نراه يصلح محلاً لنزاع) [1].

ونضيف نحن: لو سلمنا له بهذا التخريج، فإنه لا ينفى وجود الاجتهاد بالرأى منهم - أو من بعضهم - بالقول تارة، وبالفتيا تارة أخرى، وهذا ما أردنا إثباته، وأراد ابن حزم وغيره نفيه نفيًا مطلقًا، فوقع فيما شاء الفرار منه وهو لا يشعر!..

د - الأدلة العقلية؛ ومجملها أنهم قالوا: جعل الله الإسلام خاتم الأديان، وشريعته صالحة لكل زمان ومكان، ونصوص الشريعة - من الكتاب والسنة - محدودة، وحوادث الناس ووسائلهم إلى مقاصدهم متجددة وغير محدودة، ولا يمكن أن تفى النصوص المحدودة بأحكام الحوادث المتجددة غير المحدودة، والجزئيات التى لا حصر لها، إلا إذا كان هناك مجال لتعرف أحكام الحوادث الطارئة بالاجتهاد في قياسها على نظائرها، أو توجيهها إلى تحقيق المصالح التى ترمى إليها الشريعة. وبغير هذا تفقد الشريعة مرونتها وصلاحيتها لكل زمان ومكان إلى يوم الدين [2].

---

(١) انظر: ص٤٠، ٥٤ وهامش ص ٤٠ من المصدر السابق.

(٢) انظر: الملل والنحل: ٢/ ٣٧،٣٨ حيث يذكر الشهرستانى - وهو يتكلم عن الاجتهاد ووجوبه وشروطه - أن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى - إلى آخر ماقال. وقد أخذه عنه كثير من الأصوليين. الأقدمين والمحدثين. وكان من بين ما استند إليه المثبتون للاجتهاد بالرأى والقياس خاصة. وانظر: بداية المجتهد: ١/ ٣ وأصول التشريع الإسلامى: ٩٠، ٩١ هذا وقد رد ابن القيم. فى (أعلام الموقعين: ١/ ٢٨٩ - ٢٩١) - على القول بأن النصوص غير وافية بالحوادث، وانتهى إلى أنها محيطة بكل شىء كما ذهب إلى ذلك ابن حزم، ولكن الفرق بيهما أن ابن القيم قال: إن أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح. وأنه ليس فى الشريعة ما يخالف قياسًا صحيحًا، ولا ما يناقض صريح العقل، على حين يبطل ابن حزم القول بالقياس مطلقًا، كما رأينا.

لكن أصحاب القول الآخر - ويمثلهم هنا ابن حزم - يصفون القول بأن النصوص لا تستوعب كل شيء - أو أن النصوص متناهية، والحوادث غير متناهية - بأنه قول يئول إلى الكفر؛ لأنه قول بأن الله تعالى لم يكمل لنا أمر ديننا، وأنه أهمل أشياء من الشريعة، تعالى الله عن هذا، والله تعالى أصدق منهم، حيث يقول: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ و﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ و ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (١).

وأساس مذهب ابن حزم - بالجملة - في قضية وفاء النصوص بالنوازل، أو النصوص محيطة بأحكام الحوادث - يقوم على أن أحكام النوازل إما أن تكون مما فصل بتحريم أو كراهية، أو بتحليل أو ندب، وإلا فهى على الأصل في الأشياء؛ أى الإباحة أو الاستصحاب.

وواقع الأمر أن القائلين بأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، لم يعنوا بذلك أن النصوص غير محيطة بالأحكام، أو أنها متناهية في كلياتها وقواعدها، وإنما هى متناهية - في نظرهم - من حيث الجزئيات والفروع؛ بمعنى أنها لم تنص بصريح العبارة أو اللفظ على كل الجزئيات والفروع ما حدث منها، وما لم يحدث بعد فلم يرد في كل حادثة نص، بل إن هذا غير متصور - وإنما اكتفى الشارع ببيان حكم بعضها بدليل العبارة أو الإشارة، وترك لنا - نحن المسلمين - حرية الاجتهاد، وحثنا عليه لمعرفة أحكام الجزئيات - ولو ظنًا - التى تجد و تتغير تبعًا لتغير الزمان والأحوال والأعراف، وهذا من حكمة البارى سبحانه وتعالى، الذى ضرب لنا الأمثال بإلحاق الشبيه بالشبيه، حتى يكون لنا في ذلك هدى من السماء.

وإذًا فلا خلاف بين هؤلاء، وابن حزم في إحاطة النصوص بالأحكام، وأنها لم تبق شيئًا من غير بيان، بيد أن ابن حزم - والظاهرية عامة - يقصرون البيان على ظاهر اللفظ أو على العبارة وحدها لا يتجاوزونها.

أما الجمهور فيوسعون معنى الدلالة؛ فالبيان عندهم يكون بالعبارة تارة، وبالإشارة تارة أخرى، وتارة بالدلائل العامة التى تبينها مقاصد الشريعة. وإذا كان ابن حزم يفزع إلى الاستصحاب عندما لا يجد نصًا في مسألة ما فإن الجمهور يفزع إلى الاجتهاد بالرأى متى انعدم النص؛ أما الاستصحاب فإنما يقبل فيما لا يشارك أصلاً في علة حكمه، أما ما

---

(١) راجع الإحكام: ٧/ ١٩٣، ١٩٤ .

تحققت فيه تلك المشاركة، فإن العقول البشرية تقضي بفطرتها أن يشارك في الحكم كما شارك في العلة، وقد رأينا بعضًا من الآراء الغريبة على العقل والعرف والفطرة والشرع، نتيجة أخذ ابن حزم بالاستصحاب وتوسعه فيه [١]. وفوق ما تقدم فإن الجمهور وضعوا شروطًا للاجتهاد، وقيودًا للأحكام التى هى مجال لهذا الاجتهاد، فليس كل اجتهاد بالرأى مقبولاً، وليس كل امرئ يسوغ له أن يجتهد برأيه في أمر من أمور دينه أو دنياه، كما أنه - وهذا هو الأهم - ليست كل الأحكام تقبل الاجتهاد بالرأى، أو حتى الاجتهاد مطلقًا، كما رأينا قبل قليل.

فلا معنى - بعد ذلك - لقول ابن حزم - في رده احتجاج الجمهور بكون النصوص متناهية: (إنه قول يعارض كمال الشريعة، ويستلزم أن يكون الله عز وجل قد تركنا في ضلال وتلبيس) تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، فإنهم إن قالوا: إن النصوص متناهية، فإن ذلك لا يعنى أنها قاصرة عن بيان جميع الحوادث، وإنما غايته أنها لم تنص صراحة على كل الجزئيات، اكتفاء بتطبيق حكم الكليات على أفرادها، وإلحاق الوقائع بنظائرها، والاجتهاد بالرأى - قياسا كان أو غيره - من بيان النصوص، والتزام بها، وتطبيق لها في أوسع معانيها.

الفرق بين الرأى المحمود والرأى المذموم

بعد أن استعرضنا أهم أدلة المانعين للاجتهاد بالرأى في الدين مطلقًا، ثم أدلة القائلين بجوازه - في حدود وبشروط معينة - والمناقشات على كل منها، فإننا نستطيع أن نقول: ليس كل الرأى مذمومًا أو باطلاً، ولا كله محمودًا أو مطلوبًا. فما دمنا قد وجدنا آثارًا - صريحة كانت أو غير صريحة في الدلالة على جواز الاجتهاد بالرأى، بل ووقوعه فعلاً، ووجدنا آثارًا أخرى فيها ذم الرأى والنهى عنه [٢].

---

(١) وكذلك بسبب تمسكه الشديد بظواهر النصوص. (راجع: رسالتنا عن الفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ١٩٠، ٢٠٧، ٢٨٠، ٤٥٨، ٢٨٠ وما بعدها).

(٢) هذا وقد قسم ابن القيم الرأى إلى ثلاثة أقسام: رأى صحيح، ورأى باطل، ورأى هو موضع الاشتباه، وقال: الأقسام الثلاثة قد أشار إليها السلف، فاستعملوا الرأى الصحيح وعملوا به وأفتوا به وسوغوا القول به، وذموا الباطل ومنعوا العمل والفتيا والقضاء به وأطلقوا ألسنتهم بذمه وذم أهله. والقسم الثالث (الذى هو موضع الاشتباه) سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار إليه؛ حيث لا يوجد منه بد، ولم يلزموا أحدًا العمل به، ولم يحرموا مخالفته، ولا جعلوا مخالفه مخالفًا للدين، بل غايته أنهم خيروا بين قبوله ورده، فهو بمنزلة ما أبيح للمضطر من الطعام والشراب الذى يحرم عند عدم الضرورة إليه. (انظر أعلام الموقعين: ١/ ٥٥).

وقد تمسك بنصوص كل منهما فريق من العلماء، ولكل وجهة هو موليها؛ فكان أن وجدنا فريقًا ينفى القول بالرأى مطلقًا، ويمثله ابن حزم ومن نهج نهجه. ووجدنا فريقًا آخر يثبته - وهذا مذهب الجمهور - وهو ما نميل إليه، ونحاول في الوقت ذاته أن نوفق بين هذين النوعين من النصوص، تلك التى تنهى عن الرأى، والتى تقره، إذ لا بد أن يكون ثمة فرق بين الرأيين فيهما، وإلا فمن غير المعقول أن يكون الإقرار بجواز الرأى، والنهى عنه واردين على موضع واحد، وإنما لا بد أن يختلف الموضعان. كما لا يجوز أن نعمل أو نتمسك بأحد النوعين من غير حجة مرجحة؛ لأنه لا ترجيح بدون مرجح. فلم يكن أمامنا إلا محاولة التوفيق بينهما، ونوضح ذلك فيما يلى: الذى يبدو لى أن الرأى المقر به، هو الرأى الممدوح أو الصحيح، وهو الذى يكون مستمدًا من النصوص بالحمل عليها - ومنه القياس ودليل الخطاب (مفهوم المخالفة) - أو بالأخذ من قواعدها الكلية - ومنه المصلحة المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع.. وأشترط لذلك:

١- أن لا يوجد نص في المسألة المجتهد بالرأى فيها.

٢- أن لا يناقض حكمًا منصوصًا عليه.

٣- أن لا يتخذ وسيلة إلى مصلحة لا يعتد الشارع بها، وأعنى بذلك أن لا يكون مبعث الحكم الصادر عن الاجتهاد، هو الوصول إلى حكم في ظاهرة اجتماعية مبتدعة أو دخيلة في النظام الإسلامى المتكامل، إذ المفروض أن تخضع سلوكيات المجتمع الإسلامى ومعاملاته للأحكام التشريعية المنصوص عليها، أو القائمة على المنصوص عليه، لا أن نجعل التشريع الإسلامى هو الخاضع للظواهر الاجتماعية، ومتمشيًا معها. فالذى لا شك فيه ويجب أن نؤمن به جميعًا أن هذا التشريع - باعتباره صادرًا عن من لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء - قد وضع حلولاً جذرية لكل ما يصادف المسلمين - بل والإنسانية قاطبة، نظرًا لشمولية الدعوة الإسلامية وعالميتها - في الحاضر والمستقبل، سواء في معاملاتهم المالية أو الاقتصادية، وسواء في علاقاتهم الشخصية والاجتماعية وغير ذلك [1].

فلو أخذنا - على سبيل المثال - النظام المالى في الإسلام، فسوف نجده نظامًا متكاملاً، لا يدانيه أى تشريع وضعى، وحسبه أنه ينظم السياسة المالية بين الفرد

(١) راجع فى هذا ما قاله الدكتور يوسف القرضاوى فى كتابه (الخصائص العامة للإسلام) وبخاصة مبحثا الشمول، والواقعية. الطبعة الأولى ١٩٧٧م..

والمجتمع، ويضبط قضية الحلال والحرام في الكسب والإنفاق [١] . . ومن ثم لا يجوز بعد ذلك أن نبحث عن حكم الإسلام في المعاملات ذات الصبغة الربوية في الودائع أو التأمين التجارى أو غيرهما، بدعوى التراضى والمصلحة أو الحاجة.

وأيضًا: أحكام النكاح في التشريع الإسلامى، فقد نظمت تنظيمًا دقيقًا، ابتداءً من اختيار الزوجين فالحقوق المترتبة على عقد النكاح، وحتى فرق النكاح وما بعدها . . كل ذلك فيما يطلق عليه أحكام الأسرة أو الأحوال الشخصية، فلا يحق بعد هذا أن نفتح الباب للانسلاخ من الشريعة، والتحلل من الفضيلة، وخلع ربقة الإسلام شيئًا فشيئًا، تحت ستار التطور أو الحرية الشخصية.

ولا يفوتنا التنويه - في هذا المقام - إلى وجوب مراعاة حق الله أو حق المجتمع إلى جانب حق العبد في نظام التجريم والعقاب في الإسلام، فإذا تنازل هذا الأخير (العبد) عن حقه في العقوبة - في الزنى أو السرقة مثلاً - فيبقى حق المجتمع حتى لا تشيع الفاحشة في الذين آمنوا، ويكثر الفساد والتحلل الأخلاقى، وتزداد الجريمة ويشتد خطرها على المجتمع كله: العرض، والمال، والنفس، والدين، والمثل العليا. ومعلوم أن (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) من خصائص هذه الأمة، وأن نظام التعزير في العقوبات يتسع ليشمل كل المخالفات، ويتدرج من التأنيب أو التعنيف بالكلام إلى حد القتل سياسة شرعية.

وأنا قصدت من هذه الإطلالة على التشريع الإسلامى أن أحدد إطار الاجتهاد بالرأى في الأمور الشرعية؛ حتى لا يتجرأ أحد على الدين فيدعو إلى تطوير أوامره، ونواهيه لكى تلائم ما يستوردونه - من الشرق أو الغرب - من عقائد أو أفكار، وقيم وموازين . . فما جعل الله الدين إلا لهداية البشرية، ومنعها من أن تنقلب على عقبيها، وتتردى في هاوية الضلالة والجحيم.

- وعلى أية حال فإننا إذا راعينا ذلك، و تحققت تلك الشروط السابقة، وكانت المسالة

---

(١) انظر مثلاً: كتاب المؤتمر السابع لمجمع البحوث الإسلامية: ٢/٢٦٥ وما بعدها. والسياسات الاقتصادية فى الإسلام: للدكتور محمد عبد المنعم عفر: ١٠٥ وما بعدها طبع الاتحاد الدولى للبنوك الإسلامية ١٩٨٠م. وتنمية الموارد المالية فى الشريعة الإسلامية (رسالة دكتوراه): للمؤلف بمكتبتى دار العلوم وجامعة القاهرة ١٩٨٦م - ص٣٣ وما بعدها .

من أمور الدين التى للرأى فيها مجال [١]، كان الرأى - في هذه الحالة - محمودًا، بل إن هذا النوع لا مندوحة عنه لأحد من المجتهدين - كما يقول ابن القيم [٢] - فهو (ضرورة فقهية يجب الاتجاه إليها، و هى لا تخرج عن النصوص، بل تعمها في مجموعها، لا في نص بخصوصه) [٣]. ومن هذا النوع:

رأى الصحابة؛ لأنهم شاهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، وفهموا مقاصد الرسول ﷺ. ويؤكد هذا - أو يفسره - اجتهاد الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ في العديد من القضايا على ضوء القواعد الكلية التى استنبطوها من الأحكام التشريعية التى هم أعلم بأسباب نزولها وملابساتها.

الرأى الذى يفسر النصوص، ويبين وجه الدلالة منها.

الرأى الذى تواطأت عليه الأمة، وتلقاه خلفهم عن سلفهم.

من الرأى المحمود أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها في القرآن ففى السنة، فإن لم يجدها في السنة فبما قضى به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجده اجتهد رأيه ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأقضية أصحابه، فهذا هو الرأى الذى سوغه الصحابة واستعملوه، وأقر بعضهم بعضًا عليه [٤].

---

(١) من أمور الدين ما لا مجال للرأى فيها، وهى المنصوص عليها فى القرآن والسنة بطريقة قطعية كوجوب الصلاة والزكاة وحرمة الزنى والخمر. ونحو ذلك مما هو معلوم من الدين بالضرورة، فهذه ليست مجالا للاجتهاد بالرأى، لأنها قطعية الدلالة، بل إننا نهينا عن السؤال عنها فى مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام - وقد سئل عن الحج: أفى كل عام هو؟ -: فقال: «لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم. ذرونى ما تركتكم فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم» الحديث فى صحيح البخارى: كتاب الاعتصام. باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ. وقوله: «أعظم المسلمين فى المسلمين جرما من سأل عن شىء لم يحرم فحرم من أجل مسألته» وهو فى كتاب الاعتصام - أيضا. باب: ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه. وثمة أحاديث أخرى بهذا المعنى انظرها فى: شرح السنة للبغوى: ١/ ٣٠٢-٣٥٧ وأعلام الموقعين: (١/ ٥٨ - ٦٠)، والموافقات: (٤/ ٦٥٦-٦٦٥). وفى تفسير آية المائدة المذكورة (الآية: ١٠١) وأسباب نزولها - انظر: تفسير الماوردى: (١/ ٤٩٠) والقرطبى (٦/ ٣٠٣) وابن كثير (٢/ ١٠٤- ١٠٦) فقد ذكروا أنها نزلت فى عبد الله بن حذافة، حين قال يا رسول الله: من أبى؟ أو فى رجل قال يا رسول الله: أين أنا؟ قال: «فى النار». أو فيمن سألوا عن أمور الجاهلية التى عفا الله عنها، أو فى قوم سألوا عن البحيرة والسائبة. بالإضافة إلى الرجل الذى سأل عن الحج: أفى كل عام هو؟ ويحتمل أن تكون نزلت جوابًا للجميع، والله أعلم.

(٢) أعلام الموقعين: ١/ ٥٥.

(٣) ابن حزم لأبى زهرة: ص٣٩١.

(٤) انظر: أعلام الموقعين: لابن القيم: ١/ ٦٦. ٧١ والإحكام للآمدى: ٤/ ٦٥. ٦٦.

أما الرأى الباطل أو المذموم - وهو المنهى عنه - فهو الرأى الذى يصدر عن جهل أو هوى، وإطراح لقواعد الدين العامة، وقد يحل حرامًا، أو يحرم حلالاً. ومن هذا النوع ما يأتى:

١- الرأى المخالف لنص الكتاب والسنة، فإنه لا رأى في موضع النص، إنما الرأى يلجأ إليه - كضرورة فقهية - عندما نبحث عن الدليل، من النص فلا نجد نصا صريحا، فنحاول - حينئذ - القياس على أحكام النصوص، أو تطبيق القواعد العامة المقررة في الشرع الحكيم، فإذا لم يكن كذلك كان باطلا، ولذا كان من الرأى الباطل أيضا:

٢- الرأى الذى لا يعتمد على النصوص، ولا على القواعد العامة المستنبطة من مجموع النصوص، بل يعتمد على مجرد الهوى، أو الاستحسان العقلى؛ غير المعتمد على الشريعة في نص منها بعينه يقيس فيه الفرع على الأصل، ولا معتمد على مجموع القواعد التى تضافرت على إقرارها.

٣- الرأى المتضمن تعطيل أسماء الله تعالى وصفاته وأفعاله، وكذلك المتضمن جعل الحرام حلالاً، والحلال حرامًا، بالمقاييس الباطلة، التى وضعها أهل البدع والضلال كالحكم بحل الربا قياسًا على البيع بجامع أن كلا منهما مبادلة قائمة على التراضى، وفيها نفع للمتعاقدين. وكالحكم بحل الميتة قياسا على المذكاة بجامع إزهاق الروح في كل منهما، وربما قيل إن الميتة أولى بالحكم من المذكاة؛ لأن إزهاق روح الأولى من الله، والثانية من الإنسان. وكمظاهر التخنث أو تشبه الرجال بالنساء والعكس، وإعطاء المرأة نصيب الرجل في الميراث بدعوى المساواة وحقوق الإنسان في الحرية الشخصية.. ونحو ذلك!

٤- الرأى الذى لم تشهد له النصوص بالقبول، ومنه الرأى الذى أحدثت به البدع، وغيرت به السنن، وعم به البلاء؛ كالقول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات، ورد الفروع بعضها على بعض قياسا دون ردها على أصولها، والنظر في عللها واعتبارها، كقول ابن حزم مثلاً: إن الربا في الأصناف الستة فقط، وإن سؤر الخنزير طاهر، وبوله وكذا كل حيوان يؤكل أو لا يؤكل لأن النص لم يرد إلا في الكلب [١].

---

(١) راجع هاتين المسألتين فى المحلى: ١/ ١٣٢، ٨/ ٤٦٧ وما بعدها .

٥- الكلام في الدين بالخرص والظن مع التفريط أو التقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها، فإن من جهلها، وقاس برأيه- فيما سئل عنه - بغير علم، بل لمجرد قدر جامع بين الشيئين ألحق أحدهما بالآخر، أو لمجرد قدر فارق يراه بينهما، يفرق بينهما في الحكم من غير نظر إلى النصوص والآثار، فقد وقع في الرأى المذموم الباطل [(١)].

كانت هذه محاولة من قبل بعض العلماء للتوفيق بين الآثار التى فيها ذم الرأى وإبطاله، وتلك التى فيها إقرار الرأى والعمل به في الفتيا من السلف الصالح. وهذا التوفيق كان ضرورة، حتى لا يهملوا النوعين معًا لمجرد تعارضهما، وحتى لا يعملوا بأحد دون الآخر بلا مرجح، كما فعل ابن حزم؛ إذ تمسك بالنوع الأول؛ أعنى النصوص التى فيها ذم الرأى، في محاولة منه لإثبات نفى الرأى مطلقًا. وهذا جعله يرفض ما قاله العلماء من التفريق بين النوعين من تلك النصوص، بهدف التوفيق بينهما.

أما هو فلا يرى أن ثمة رأى ممدوح أو صحيح، وآخر مذموم أو باطل، وحجته في ذلك أنه لم يرد تخصيص من أحد الصحابة، وأن التخصيص يكون بكلمة تصح، تدل على الفرق بين النوعين!..

وأنا أرى أنه لا بد من مراعاة الفرق بينهما؛ ذلك أن الرأى المذموم لم يقل به أحد من السلف الصالح رضوان الله عليهم. وأما الرأى المحمود فلم يقل أحد بأنه إحداث شرع في الدين، وإنما هو اجتهاد وبذل أقصى الجهد للوصول إلى حكم في مسألة - لم ينص على حكمها - من واقع روح التشريع الإسلامى ومقاصده، حتى لا يكون التشريع الإسلامى بمعزل عن التطور الطبيعى الذى يصيب المجتمعات عادة، بشرط أن تتوافر الشروط التى ذكرناها في صدر الكلام عن الرأى المحمود. ثم إن ابن حزم لا يستطيع أن ينكر - هو أو غيره - أن أبا بكر وابن مسعود وغيرهما من أجلاء الصحابة - رضوان الله عليهم - أخذوا بالرأى (المحمود قطعًا)، وكان الواحد منهم يقول: إن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمنى وأستغفر الله. ولا معنى لتخريج ابن حزم لذلك بأنه على سبيل الإخبار، أو الصلح، وأنه ليس على سبيل الإلزام؛ لأنه على أية حال - فيه إثبات

---

(١) انظر مثلاً: أعلام الموقعين: ١/٥٦-٦٦ وابن حزم لأبى زهرة: ص٣٩١، وأصول التشريع الإسلامى: ص٩٣، والفكر الفقهى لابن حزم الظاهرى: ٣٣٦-٣٣٨.

لأخذهم بالرأي، وقضائهم به، وهو ما ينفيه ابن حزم تمامًا، وهذا بيت القصيد كما يقول علماء البلاغة والنقد.

وأميل - كذلك - إلى التوفيق بين النصوص، إذا بدا أنها متعارضة - بل إن هذا هو مذهب كثير من علماء الإسلام، أولئك الذين ينفون وجود التعارض أصلاً بين النصوص، باعتبار أنه قد يكون بين النصين - الموهمين التعارض - نسخ لأحدهما، أو تخصيص، أو تقييد، أو تفصيل [1]. ولا بد أن يكون لكل نوع منها معنى تحمل عليه، فلا يمكن أن ترد النصوص المتعارضة على معنى واحد، وفي موضع واحد، ووقت واحد، ولا يجوز أن نهمل النوعين معًا لمجرد أنهما متعارضان، وإلا لأدى ذلك إلى إهمال النصوص التي توهم بالتعارض، أو التي يكون بينها تعارض فعلاً. كما لا يجوز أن نعمل بأحدهما، ونهمل الآخر من غير مرجح يرجح أحدهما على الآخر، أما أن نعمل بأحدهما دون الآخر - من غير دليل أو ترجيح - فهذا ما لا يجوز.

وفوق هذا فإن التمسك بالآثار التي فيها إثبات الرأي يجد ما يعضده من عمل الصحابة، وليس الأمر كذلك في النوع الذي فيه ذم الرأي والنهي عنه. وأيضًا فإن الاجتهاد بالرأي - فيما هو مجال له - بالحمل على أصل منصوص عليه، أو تطبيق القواعد المقررة - أولى من بقاء الحكم على الأصل المسمى باستصحاب الحال، فلا شك أن اجتهادًا بالرأي يجمع الأشياء المتماثلة في حكم واحد أولى من الوقوف عند ظواهر النصوص، وإهمال حكم العقول الذي يثبت للمتساويين حكمًا واحدًا، وإن هذا هو منهاج السلف الصالح رضوان الله عليهم [2].

---

(١) راجع مبحث التعارض بين النصوص في رسالتنا للماجستير (الفكر الفقهي لابن حزم الظاهري: ١٦٣- ١٧٤) فقد بسطت القول هنالك فيما قيل عن التعارض وجودًا، وعدمًا، وكيفية الخروج من مثل هذا التعارض المتوهم أو الموهوم.

(٢) انظر: ابن حزم لأبي زهرة: ص ٣٩٣.

اجتهاد النبى ﷺ

أشرت – قبل قليل – إلى نفى ابن حزم الاجتهاد بالرأى عن رسول الله ﷺ – وعن غيره من الأنبياء عليهم السلام – بحجة أنه لا يجوز له عليه الصلاة والسلام ولا لغيره من الأنبياء – إحداث شرع لم يوح إليه به. ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ وقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ وأن الله تعالى قد أمره أن يقول ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ . يقول ابن حزم: فلو أنه عليه السلام شرع شيئًا لم يوح به لكان مبدلاً للدين من تلقاء نفسه، ولكان مفتريًا على ربه تعالى، لقوله تعالى: ﴿وَإِن كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ﴾ ثم توعده على ذلك فقال: ﴿إِذًا لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ [١] وقد عصمه الله عز وجل من ذلك.

وينتهي ابن حزم إلى أنه عليه السلام لا يفعل شيئًا إلا بوحي، وهكذا كل نبي قبله يتبع شرعته التى أوحي إليه بها. وأما أمور الدنيا ومكايد الحروب – ما لم يتقدم نهى عن شىء من ذلك – فلا ننكر – كما يقول – أن يدبر عليه السلام كل ذلك بحسب ما يراه صالحًا، فإن شاء تعالى إقراره عليه أقره، وإن شاء إحداث منع له من ذلك في المستأنف منع. وأما في التحريم والإيجاب فلا سبيل إلى ذلك (لأحد؛ نبيًا كان أو غير نبى) ألبتة [٢].

أما جمهور العلماء فمذهبهم جواز الاجتهاد بالرأى للرسول ﷺ – فيما لم ينزل فيه وحى مباشر – وجوازه كذلك للصحابة في عصر الرسالة، وبعده – من الصحابة ومن جاء بعدهم – في حدود وبشروط معينة. ولا بد أن يكون الله تعالى قد أذن له ﷺ بالاجتهاد، أو لم يأمره بترك الاجتهاد أصلاً، ما دام قد اجتهد فعلاً. ولا يدعى مسلم أن رسول الله عليه السلام يخالف أمر ربه – الذى فوضه – إجمالاً – بتطبيق أحكام التشريع ومقرراته الواردة بالقرآن – فيما يسنه من أحكام ألزم الله المسلمين بطاعتها، وحذرهم من مخالفته في شىء منها، سواء تلك التى صدرت عن وحى مباشر، أو عن اجتهاد منه ﷺ، ثم إن الاجتهاد مبنى على العلم بمعانى النصوص الموحى بها، ورسول الله أسبق الناس في العلم، حتى كان يعلم المتشابه الذى لا يعلمه أحد من الأمة بعده.

(١) الآيتان: ٧٣،٧٥ الإسراء .

(٢) راجع الإحكام: ٥/ ١٣٢-١٣٩ .

ومع التسليم بأنه ﷺ لا ينقاد إلى هواه في قول أو فعل - وقد عصمه الله من ذلك - فينبغي حمل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ على القرآن؛ لأنه لو كان كل كلامه وحيًا ما احتمل الخطأ، ولكن القرآن قد شهد بغير هذا، حين عاتبه على خلاف الأولى في بعض المسائل الاجتهادية، وأستحي أن أقول: عاتبه ربه على أخطاء وقع فيها، فلا تكون الآية مانعة من اجتهاده ﷺ.

وبمثل ذلك يمكن الرد على الآيات الأخرى، التي ساقها ابن حزم، للاستدلال على ما ذهب إليه من أنه لا يجوز أن يجتهد الرسول عليه السلام برأيه في أمر من أمور الدين.

إذًا، وعلى ضوء ما سبق يمكن القول بجواز أن يجتهد الرسول عليه السلام في الأمور التي لم ينزل فيها وحي مباشر، ويؤكد هذا اجتهاده ﷺ فعلاً، في بعض القضايا الدينية والدنيوية على حد سواء، وليس ثمة مانع من ذلك لا من النقل، ولا من العقل، وإن كنا لا نسوي بين اجتهاده ﷺ، واجتهاد غيره من الناس - من غير الأنبياء - لأن الوحي يشرف عليه في اجتهاده، ويقره بسكوته عن تعديله في معظم الحالات، أو بالتعقيب عليه في حالات قليلة مثل اجتهاده ﷺ في مسألة أسرى بدر، وابن أم مكتوم، والإذن لبعض المنافقين بالتخلف عن الجهاد، وله كثير من الأحكام في العبادات، والمعاملات كالنكاح وما يتعلق به، والقصاص والحدود والبيوع . . وغير ذلك من أحكام جاءت بها السنة فقد أوتي القرآن ومثله معه [1].

فلو لم يكن ﷺ مأمورًا بالاجتهاد - بصفة عامة - ما صدر عنه ما يفيد جواز الاجتهاد بالرأي - حيث لا يوجد نص - وإذا كان الوحي يشرف عليه ﷺ في كل الحالات، فلا ينفي هذا أنه كان يجتهد برأيه في مسائل ليست بالقليلة.

وأيضًا ما كان ليتصور أن يبيح لبعض الصحابة أن يجتهدوا في بعض القضايا [2]، فإما أن يقرهم على ما انتهى إليه اجتهادهم إذا أصابوا، وإلا بين لهم طريق الصواب.

هذه المسائل وإن كانت قليلة، وآحادية، لا تثبت بها أصول الدين - لأنها ليست من

---

(١) انظر: زاد المعاد فى هدى خير العباد لابن القيم، وسائر كتب الحديث، والفقه والأصول؛ حيث تجد مئات الأحكام مصدرها السنة فقط، وعلى سبيل المثال انظر: الأم: ٧/ ٢٧١ وما بعدها، والإحكام للآمدي: ٤/ ٢٢٢ . ٢٣٥، وإرشاد الفحول: ٢٥٦، والمدخل للفقه الإسلامى: ٦٣-٦٨ .

(٢) انظر: أمثلة كثيرة منها فى: الإحكام للآمدي: ٤/ ٢٣٦ - ٢٣٨، وإرشاد الفحول: ٢٥٦، ٢٥٧، وأصول التشريع الإسلامي: ٩٦-١٠٢ .

نوع آحاد السنة - إلا أنها - على أية حال - تقوى القول بوقوع الاجتهاد بالرأى منه ﷺ، ومن بعض الصحابة في زمنه، وحديث معاذ المشهور خير دليل على ذلك.

ثم إن ابن حزم قد نقض - هنا - ما قرره في (الفصل) من جواز أن يقع من الأنبياء عليهم السلام قصد الشيء يريدون به وجه الله تعالى، والتقرب منه، فيوافق خلاف مراد الله تعالى، إلا أنه تعالى لا يقرهم على شيء من ذلك، بل ينبههم عليه، وربما عاتبهم [(١)]. وفوق هذا فقد قرر ابن حزم جواز الاجتهاد بالرأى للرسول ﷺ في أمور الدنيا والحرب، والله عز وجل ينفى الإيمان عمن لا يحكمون رسول الله عليه الصلاة والسلام، فيما شجر بينهم، في قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ . . . الآية [(٢)]، فالآية عامة، توجب التحكيم في كل ما تنوزع فيه، والانقياد لما حكم به ﷺ، ولم تفرق بين أمور الدنيا، وأمور الدين. يقول ابن كثير - في تفسير هذه الآية -: لا يؤمن أحد حتى يحكم الرسول ﷺ في جميع الأمور، فما حكم فهو الحق الذى يجب الانقياد له باطنًا وظاهرًا [(٣)] فهو المبلغ عن ربه عز وجل، ولهذا وجب الأمر بطاعته في العديد من الآيات والأحاديث مرة بتكرار الفعل ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ ومرة بلا تكرار، اكتفاءً بالعطف على لفظ الجلالة ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ ومرة بطاعة الرسول ﷺ وحده: و﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ و﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [(٤)]. ودلالة ذلك - والله أعلم - أن كل ما يصدر عن الرسول فهو واجب الطاعة والانقياد، سواء كان وحيًا من الله، أو كان اجتهادًا منه ﷺ، أو كان تفصيلاً وتوضيحًا للموحى إليه به ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

وجملة القول فإن للعلماء أقوالاً أربعة في جواز اجتهاده ﷺ - إذا لم يكن نص أو وحى - وفى وقوعه [(٥)]:

<u>الأول:</u> جواز ذلك عقلاً، ووقوعه سمعًا. وإليه ذهب الجمهور، وإن كان كثير من الحنفية يرون أنه ﷺ مأمور بانتظار الوحى، فإن لم يرد كان عدم وروده إذنًا له بالاجتهاد.

---

(١) الفصل: ٤/ ٢،٣ .
(٢) الآية: ٦٥ النساء .
(٣) تفسير ابن كثير: ١/ ٥٢٠ .
(٤) من الآية: ٥٦ النور .
(٥) انظرعلى سبيل المثال: المستصفى / ٢/ ٣٥٥، الإحكام للآمدى: ٤/ ٢٢٢، وإرشاد الفحول: ٢٥٥، ٢٥٨، وموسوعة الفقه الإسلامى: ٣/ ٩ ومراجعها، وأصول التشريع الإسلامى: ٩٤-٩٩ .

الثاني: ليس له ذلك لقدرته على النص بنزول الوحي وهو مذهب الأشاعرة، وكثير من المعتزلة، وقد ردوا أدلة الجمهور على جوازه ووقوعه.

الثالث: التوقف عن القطع في ذلك. حكاه الآمدى عن الشافعى، ثم قال: وبه قال بعض أصحاب الشافعى، والقاضى عبد الجبار، وأبو الحسن البصرى.

الرابع: جوازه، ووقوعه في أمور الدنيا، والحرب، لا في شيء من أمور الدين. وهذا مذهب ابن حزم - وأهل الظاهر بوجه عام، وجماعة من المعتزلة - ولهم أدلتهم التى أشرت إلى أهمها منذ قليل. ورأيناه ينفى الاجتهاد بالرأى في الدين، أو الاجتهاد في شرع شريعة بالتحريم والإيجاب للرسول - ولغيره من الأنبياء - عليهم جميعًا السلام، وقد رددت هناك على هذه الأدلة بما فيه الكفاية، مبينًا الفرق بين الرأى المحمود والرأى المذموم.

هذا وكما اختلف العلماء في جواز اجتهاده ﷺ ووقوعه كما رأينا، فإنهم اختلفوا أيضا في الاجتهاد في عصره؛ فذهب الأكثرون إلى جوازه مطلقًا بحضوره وغيبته، بحجة أنه غير ممتنع عقلاً، واختاره جماعة من المحققين.

ومنهم من منع ذلك. وفرق بعضهم بين الغائب والحاضر فأجازه لمن غاب عن حضرته ﷺ من القضاة والولاة - كما وقع في حديث معاذ - دون من كان في حضرته الشريفة. ونفى ابن حزم أيضًا اجتهاد الصحابة في عصره ﷺ في الأحكام الشرعية كإيجاب شيء أو تحريمه، وأجازه في غير ذلك.

ومنهم من قال: إنه يجوز للحاضر في مجلس النبى ﷺ أن يجتهد إذا ورد فيه إذن خاص وإلا فلا. أو قال: يجوز له الاجتهاد إذا أمره بذلك كما وقع منه ﷺ من أمره لسعد بن معاذ أن يحكم في بنى قريظة، فإن لم يأمره النبى ﷺ لم يجز له الاجتهاد، إلا أن يجتهد ويعلم به النبى ﷺ فيقره عليه [1]. وكما حدث الاختلاف في جواز الاختلاف هنا، كان كذلك الاختلاف في وقوعه: فالذين منعوا من الاجتهاد مطلقًا - لمن عاصره - منعوا من وقوعه. واحتجوا بأنهم كانوا يرفعون إليه الحوادث، ولو كانوا مأمورين بالاجتهاد ما رفعوها، ثم ردوا الوقائع التى قال بها المجيزون بأنها من باب امتثال أمره ﷺ لا اتباعًا لمن أشار به، ويحتمل أنها خاصة بمن وردت تلك الأخبار في حقه،

(١) راجع مثلاً: إرشاد الفحول: ٢٥٦، ٢٥٧.

ثم هي أخبار آحاد لا تقوم الحجة بها في المسائل القطعية.

والذين قالوا بجوازه مطلقًا - وهم الجمهور - قالوا بوقوعه فعلاً، واستدلوا على ذلك بآية المشاورة، وقالوا: المشاورة إنما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد، لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي. ثم بتحكيمه عليه السلام سعد بن معاذ في بني قريظة، وعمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني بين متخاصمين، وإقراره معاذًا - في الاجتهاد بالرأي، عند عدم النص - حين بعثه قاضيًا إلى اليمن.

والذين فرقوا بين حال حضوره عليه السلام وحال غيبته، فأجازوه لمن غاب عن حضرته - محتجين بحديث معاذ المشهور، ولأن الرجوع إليه ﷺ متعذر - ومنعوه عمن كان في حضرته، بحجة قدرتهم على الرجوع إليه، ومعرفة النص اليقيني بدلاً من الاجتهاد الظني.

والذين فرقوا بين أمره ﷺ بذلك، وعدم أمره؛ فأجازوه في حال الأمر، كما حدث في أمره سعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة، وعمرو بن العاص وعقبة بن عامر أن يقضيا بين خصمين - ومنعوه عند عدم الإذن الخاص، وقالوا: هو ممتنع عقلاً لغير إذن خاص يقتضي الاطمئنان إلى أنه لا يخطئ [١].

وينبغي أن تعلم أن أدلة ابن حزم في جملتها هي أدلة المانعين من جواز اجتهاده ﷺ، ومن وقوعه فعلاً، وأنهم جميعًا يلتقون على منع الاجتهاد بالرأي لمن عاصره أو في زمنه؛ بحجة أن أهل عصره عليه الصلاة والسلام قادرون على الرجوع إليه، فامتنع ارتكاب طريق الظن، وهو الاجتهاد مع القدرة على النص اليقيني من الرسول ﷺ.

وإنهم - لكي يستقيم لهم ما ذهبوا إليه - ردوا ما استدل به الجمهور من جواز الاجتهاد بالرأي - ووقوعه فعلاً - لأمة محمد ﷺ في زمنه - من مثل قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ وتحكيمه سعد، وعمرو، وعقبة. ومثل قصة معاذ وعتاب بن أسيد حيث بعثهما قاضيين إلى اليمن - ردوا ذلك بأن المراد من الآية: المشاورة في أمور الحروب والدنيا.

---

(١) انظر في ذلك: المستصفى: ٢/ ٣٥٤، والإحكام للآمدي: ٤/ ٢٣٥-٢٣٨، وإرشاد الفحول: ٢٥٦، ٢٥٧، وموسوعة الفقه الإسلامي: ٣/ ١٠، ١١ هذا وحديث قضاء سعد في بني قريظة أخرجه مسلم في كتاب الجهاد والسير: باب جواز قتال من نقض العهد، وجواز إنزال أهل الحصن على حكم حاكم عدل أهل للحكم. والحديث الثاني: (إذا اجتهد الحاكم) أخرجه في كتاب الأقضية: باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ.

وأما الأخبار الأخرى فهى آحادية لا تقوم بها الحجة في المسائل القطعية، ويحتمل أنها خاصة بمن وردت في حقهم، ثم هى - في النهاية - امتثال لأمره عليه السلام، ولا يجوز الأخذ بها إلا حيث صححها رسول الله ﷺ فقط.

أما عن الاجتهاد بالرأى بعد عصره ﷺ - أو بعد العصر الذى كان الوحى ينزل فيه بالأحكام ابتداءً أو تأييدًا - فجائز عند جمهور الأصوليين والفقهاء - في الحدود، وبالشروط التى سبق توضيحهما - ولم يخالف في ذلك إلا بعض طوائف الشيعة - الذين يقولون بعصمة أئمتهم، وأن أقوالهم مصادر من مصادر التشريع، وأن الرأى أو القياس يفضى إلى الاختلاف، والاختلاف ليس من الدين [1]. كما خالف الجمهور - في جواز الاجتهاد بالرأى عندما لم يكن نص - النظّام، وجماعة من المعتزلة، وابن حزم وأهل الظاهر عامة، بحجة أن الدين قد كمل، فلا زيادة فيه برأي أو قياس.

والذي يترجح لي - من جملة ما تقدم - هو ما ذهب إليه الجمهور؛ سواء في اجتهاد الرسول ﷺ أو في اجتهاد الصحابة في عصره، أو في اجتهادهم بعد عصره. ومبعث هذا الترجيح عاملان.

أحدهما: قوة أدلة الجمهور (النقلية، والعقلية)، وإمكانية الرد على معارضتها، في هذه النقاط الثلاث [2].

والثاني: كونه أضحى ضرورة بعد عصر الرسالة؛ حيث انقطع الوحى بانتقال الرسول ﷺ إلى جوار ربه عز وجل، ولكن الواقعات تتجدد، والنوازل تترى، والسؤال يكثر من أهل البلاد المفتوحة عن عادتهم ومعاملاتهم، وممن قصد منهم مكة والمدينة للحج والتفقه في الدين. وليس لهذا وذاك حكم بعينه فيما نزل به الوحى، وفيما أثر عن النبى من قول أو فعل أو تقرير أو صفة، فانفتحت للاجتهاد أبوابه الواسعة، وكانت

---

(١) اعلم أنه ليس كل الشيعة يرفضون الاجتهاد بالرأى عند عدم النص، أما قول من قال منهم: إن القياس يفضى إلى الاختلاف، فقد رد عليه الآمدى - رحمه الله - بموضوعية، مبينًا أنه - وإن أفضى إلى الاختلاف - غير محظور مطلقًا، وإلا ما وجد اختلاف فى الشرائع والملل وكلاهما من عند الله، ولما وجد اختلاف من الصحابة - ورجح أن يكون الاختلاف المذموم إنما فى المسائل القطعية، وفيما سبق فيه الإجماع. (انظر: الإحكام: ٤/ ١٩، ٢٠، وأيضًا: الموافقات: ٤/ ٤٨٨، وما بعدها وأصل الشيعة وأصولها: ١٣٤، ١٦٣-١٦٦).

(٢) انظر على سبيل المثال: المستصفى: ٢/ ٣٥٥- ٣٥٧، والإحكام للآمدى: ٤/ ٢٢٢ - ٢٣٨، وإرشاد الفحول: ٢٥٦، ٢٥٧، وأصول الخضرى: ٤٥٨، وما بعدها، وأصول التشريع الإسلامى: ٨٨- ١٠٢.

القرون الثلاثة الأولى للهجرة من أخصب فترات الفقه الإسلامى، الذى كان عليه أن يواجه الأحداث في رقعة مترامية الأطراف، تضم أقطارًا وأجناسًا مختلفة الأعراف والعادات، وفيها الكثير مما لا تعرفه شبه الجزيرة العربية، مهبط الوحى، ومصدر التشريع.

هذا ولا أجد ضرورة هنا لأن أعرض أدلة الفريقين - المجيزين لذلك، والمانعين منه - ولا لمناقشة كل منهما أدلة الآخر، ويكفينى ما أشرت إليه جملة، وتفصيلا - فيما سبق - على أن يوضع في الاعتبار وأنا بصدد بيان الأسباب التى جعلتنى أرجح رأى الجمهور - في تلك النقاط الثلاث - على آراء الآخرين، عدة أمور؛ هى:

١- فيما يتعلق باجتهاده عليه السلام، فإنه كان له أن يجتهد برأيه في الأمور التى لم ينزل فيها وحى مباشر؛ إذ ليس ثمة مانع من ذلك لا من العقل، ولا من النقل. وأيضا؛ فرق كبير بين اجتهاده عليه السلام، وبين اجتهاد غيره من الناس - من غير الأنبياء - فهو المعصوم صلوات الله وسلامه عليه، ثم إن الوحى يشرف عليه في اجتهاده، ويقره بسكوته عن تعديله في معظم الحالات، أو يعقب عليه في حالات قليلة، فلو لم يكن مأمورا بالاجتهاد - بصفة عامة - ما صدر عنه ما يفيد جواز الاجتهاد بالرأى - حيث لا يوجد نص - بل ووقوعه، وإذا كان الوحى مشرفا عليه في كل الحالات فلا ينفى هذا أنه كان يجتهد برأيه في مسائل ليست بالقليلة، وأنه قد اجتهد بالفعل في بعض القضايا الدينية والدنيوية على حد سواء، وله كثير من الأحكام في العبادات والمعاملات، وجميع أبواب الفقه وفروعه [1]. وهو ﷺ واجب الطاعة في كل ما يصدر عنه؛ سواء كان وحيا من الله له، أو كان تفصيلا، وتوضيحا لهذا الوحى، وسواء كان اجتهادًا منه عليه السلام بالرأى عند عدم نزول الوحى، أو تأخره في النزول.

٢- أن جمهور الفقهاء والأصوليين قد نقلوا أصل الاجتهاد - أو استمدوا صحته، جماعيا كان أو فرديا - من النصوص، ومن إجماع الصحابة؛ فأما من النصوص فثمة نصوص كثيرة تحث المسلمين على البحث والتدبر، وبذل أقصى الجهد لمعرفة حكم الله ورسوله في المسألة إذا كان منصوصا عليها، أو تطبيق عموم النص ودلالته في أوسع

(١) وقد أوردت أمثلة لذلك فى أول كلامى عن اجتهاد النبى ﷺ. هذا والقائلون بجواز الاجتهاد للنبى عليه السلام اختلفوا فى جواز الخطأ عليه فى اجتهاده (انظر: الإحكام للآمدى: ٤/ ٢٩٠-٢٩٤، وإرشاد الفحول: ٢٥٥، ٢٥٦، والمدخل للفقه الإسلامى: ٦٣-٦٨).

معانيه . وأما إجماع الصحابة فإنهم كانوا إذا وقعت لهم حادثة شرعية من حلال أو حرام فزعوا إلى الاجتهاد وابتدأوا بالكتاب، ثم السنة فان وجدوا نصا أخذوا به، وإن لم يجدوا اجتهدوا [١].

٣- أن أحدا منهم لم يجز الاجتهاد بالرأى في موضع نص، ولا القول برأى فيه خروج على نص، أو على روح التشريع ومبادئه، أو قائم على الهوى والتشهى، وأنهم - لهذا - فرقوا بين الرأى المحمود والرأى المذموم، توفيقا بين الآثار الواردة بكل منهما، وهو ما رجحناه قبل عدة صفحات من هنا. وأنهم لهذا - أيضا - لم يروا في الشريعة، ولا في المنقول عن الصحابة - الذى لا يعلم لهم فيه مخالف - شيئًا يخالف القياس الصحيح، بل كان القياس الصحيح دائرا مع أوامرها ونواهيها، وجودا وعدما. كما أن المعقول الصحيح دائر مع أخبارها وجودا وعدما، فلم يخبر الله ولا رسوله بما يناقض صريح العقل، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل، كما يقول ابن القيم [٢].

٤- أن الاجتهاد بالرأى إذا لم يكن ضروريًا في عصر الرسالة - لأن الوحي كان ينزل بالأحكام، ولأن الرسول ﷺ بين ظهراني الصحابة - فقد كان ضروريًا بعده، وسيظل ضروريًا لمواجهة ما يجد من وقائع، وأن مسألة جوازه، ووقوعه - سواء من الرسول، أو من صحابته في حياته - مسألة تاريخية يكفينا ما أشرت إليه بإجمال فيها، خاصة ما ذهب إليه ابن حزم من أن الاجتهاد بالرأى لا يحل في الدين مطلقًا للأنبياء وغيرهم، وإنما يجوز في أمور الدنيا، أو في المباحات. أما فيما يتعلق بحكم الاجتهاد بالرأى بعد عصر الرسالة، فلعلنى قد ذكرت - في غير موضع - أنه ضرورة. وأضيف هنا، أنه مهما تكن شدة عارضة ابن حزم، وقوة جدله، ولدده في الخصومة والمعارضة - وكذلك من وافقه - لإنكار الاجتهاد بالرأى، حتى على الأنبياء عليهم جميعًا السلام، فحسبى أن أذكر بعض ما تميز به فقه الصحابة، وكبار التابعين، وأجمله فيما يأتى:

أ - ذهابهم إلى أحكام لم تكن موجودة من قبل معللين لها بأنها خير، أو بأنها توافق العلل التى تؤخذ من النصوص، كما في ميراث الجد مع الإخوة الأشقاء أو لأب، وقتل الجماعة بالواحد، والحكم بالدية عند عفو أحد أولياء الدم، وتوريث الأم ثلث ما بقى في

(١) راجع: الملل والنحل: ٢/ ٣٦، ٣٧، والإحكام للآمدى: ٤/ ٥٢ وما بعدها، وأعلام الموقعين: ١/ ١٧٦- ١٩٧ .

(٢) انظر: المرجع الأخير: ١/ ٣٠٤، ٣٣٥ وما بعدها إلى ٢/ ٢٤ .

مسألة أبوين وأحد الزوجين، والعول في الفرائض. وأيضًا من المسائل التى تندرج تحت فقه الصحابة واجتهادهم: قتال مانعى الزكاة، وجمع القرآن، والتأقيت الهجرى.

ب - تغييرهم لبعض الأحكام الثابتة بالنص، وذلك لتغيير - أو لزوال - العلل التى كانت قد أدت إليها كما فهموها، مثل منع سهم المؤلفة قلوبهم، وعدم إقامة الحد عن السارق عام المجاعة، وتقدير الدية نقدًا بدل الإبل، وإجازة التقاط الإبل الضالة.

جـ - ذهابهم إلى النهى عن بعض الأحكام الثابتة بالكتاب أو السنة، دفعًا لما يترتب عليها من مفاسد خطيرة بعد أن تغير الزمن - من وجهة نظر بعضهم - مثل رأى عمر في تقسيم أراضى السواد بالعراق، وزواج الكتابيات [١].

د - استحداث أحكام زاجرة، اقتضاها الزمن مع ما فيها من ترك ظاهر النص، أو تخصيصه، مثل حكم عمر بإمضاء الطلاق الثلاث بلفظ واحد، والحكم بتضمين الصناع، مع أن أيديهم أيدى أمانة بالعرف. والتعزير بالمال للمحتكر والغاش..

هـ - وأخيرًا نرى من كبار التابعين - بل والصحابة - من يتركون العمل بالنصوص المطلقة أو العامة؛ لأنهم رأوا العمل بها ينافى المصلحة، فكان أن عملوا بما يحقق هذه المصلحة، وإن كان في ذلك تقييد للنص أو تخصيصه أو ترك ظاهره [٢]، مثل رد شهادة القريب لقريبه، أو الزوج لزوجته والعكس [٣]، ومثل طلاق المريض مرض الموت، فإن فيه خلافًا منذ عصر الصحابة، لا من حيث وقوعه، فهذا لا خلاف عليه، وإنما من حيث ميراث المبتوتة في مرض الموت، وقد امتد هذا الخلاف أيضًا إلى تصرفاته المالية [٤].

ومهما يكن من أمر صحة هذه الآراء، وقوتها أو ضعفها، وموافقتى لها أو مخالفتى لبعضها، فكل ما أستطيع تقريره - هنا - أنه ما لم يوجد نص قطعى الدلالة والثبوت، فالمجال مفتوح للاجتهاد بالرأى، أو باستنباط الحكم بالقياس على المنصوص عليه، أو

(١) راجع: على سبيل المثال توجيه أستاذنا الدكتور محمد بلتاجى لأشهر هذه المسائل فى دراسته الدقيقة عن (منهج عمر بن الخطاب فى التشريع)، وبخاصة الصفحات: ١٦٣، ٢٦٣، ٢٧٥، ٣١٥، ٣٤١ الطبعة الثانية ١٩٩٨م.

(٢) انظر: محاضرات فى تاريخ الفقه الإسلامى (عصر نشأة المذاهب): للدكتور محمد يوسف موسى: ٩-١٥، وأيضًا: أعلام الموقعين: ١/ ١٨٢ وما بعدها.

(٣) راجع الخلاف فى هذه المسألة فى: المحلى: ٩/ ٤١٥ وما بعدها، وبداية المجتهد: ٢/ ٦٠٠.

(٤) هذا الخلاف ذكره ابن حزم فى المحلى: ٩/ ٣٤٨- ٣٥٩، وانظر: أعلام الموقعين: ٣/ ١٢٦، وابن حزم لأبى زهرة: ٤٦٤. ٤٧٩.

بتطبيق القواعد الكلية المستفادة من مجموع نصوص الشريعة، وبذلك تظل الشريعة الإسلامية بحق صالحة لكل زمان ومكان، ويكون الاجتهاد ضروريًا لاستنباط الأحكام لما يجد في المجتمع الإسلامي من تطور اجتماعي واقتصادي وسياسي وتعليمي، مع ضرورة مراعاة ما يلي:

١- أن لا يخالف المنصوص عليه، ولا المبادئ المتفق عليها، أو الفرق بين الرأي المحمود، والرأي المذموم.

٢- تحقق شروط الاجتهاد - التي سبق ذكرها - في المجتهد، أو المفتي.

٣- أن العقل ليس هو مصدر التشريعات المستنبطة بطريق الاجتهاد (لأن المجتهد يلتزم - أساسًا، وقبل أن يقوم بالاجتهاد، ثم في كل مرحلة من مراحل البحث عن الحكم - بأن يستنبط الحكم الذي يغلب على ظنه أنه حكم الله في المسألة التي يجتهد فيها) [١].

وما دمنا قد وصلنا إلى هذا الحد، فلننتقل إلى المسألة الأخيرة في مباحث الاجتهاد؛ وهي:

تقسيم المجتهدين من حيث الصواب والخطأ، وتوحد الحق أو تعدده:

الأحكام التي ليست محلاً للاجتهاد - وهي القطعية، أو المعلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وتحريم الزنى وشرب الخمر والمقدرات الشرعية - لا مجال للاختلاف فيها، والحق فيها واحد غير متعدد. أما التي هي مجال للاجتهاد - وهي ما ليست دلالته قطعية من النصوص، أو ما كان دليلها من قبيل الظنيات - فهي أيضًا مجال لاختلاف المجتهدين؛ لأن عقولهم مختلفة - بحكم بشريتها، وأصل خلقها ومكتسباتها - في المناهج التطبيقية، التي تتبعها للوصول إلى حكم الله، أو استنباطه من أدلته التشريعية الظنية، ومن هنا تتعدد وجهات النظر، وتتعدد - تبعًا لها - نتائج الاجتهاد، فهل هذا الاختلاف مشروع؟ وأين الحق فيه؟ وهل يسوغ لأحد من المجتهدين أن يقطع بصواب - أو بخطأ - رأي من الآراء، أدى إليه اجتهاده، أو اجتهاد غيره من الناس؟..

أستطيع القول بأن الاختلاف موجود - وإن لم يكن مشروعًا للنصوص الدالة على ذمه - بدلالة قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ

(١) بحوث إسلامية في التفسير والحديث وأصول التشريع: ص٢٠٣ .

نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [١]..

فالآية الأولى تدل على أن الاختلاف موجود [٢]، وإن كانت قد استثنت المرحومين من جملة المختلفين.

أما الآيتان الأخريان فتقرران قاعدة عامة، وهى أن الإنسان - المكلف - لا يكلف بما يجاوز طاقته.

إذًا، فتعدد وجهات النظر - في المسائل التى للاجتهاد مجال فيها، وتعدد النتائج تبعًا لذلك - حاصل، وله مظاهر في حياة الرسول ﷺ، ثم في عصر الصحابة، ومن بعدهم، أو في كل جيل حتى وقتنا هذا! ولكن أين الحق في تعدد وجهات النظر تلك حول المسألة الواحدة؟ وهل هو واحد فيها أم متعدد؟ وبعبارة أخرى: هل الحق في ذاته واحد أم متعدد؟ وكيف يتعدد في مسألة واحدة؟..

أقول - في البداية - ما وجدناه - من هذة الأقوال المتعارضه في المسألة الواحدة - يخالف نصًا ثابتًا في القرآن والسنة، أو قاعدة من القواعد المتفق عليها، وجب علينا رده على الفور، ولا يحل لأحد من المسلمين العمل أو الفتيا به ألبتة. وما وجدناه لم تتحقق فيه تلك المخالفة - أو لم نكتشفها - فهو محتمل للقبول، ما دام النظر العقلى يتسع له، ولا يحكم برفضه، ولا نستطيع أن نصوبه أو نخطئه. فهل يعنى ذلك أن الحق متعدد بتعدد أقوال المجتهدين التى لا نستطيع الحكم عليها بالصواب أو الخطأ؟

كلا؛ وغاية ما يمكن أن أقرره هنا: أن المجتهد لم يكلف إلا العمل بما انتهى به إليه أقصى جهده، دون أن يستطيع - هو أوغيره - القطع بأن ما انتهى إليه هو الحق عند الله تعالى، أو هو الصواب المطلق، لأن ما عند الله لا ينكشف على سبيل القطع إلا بوحى، والوحى قاصر على الأنبياء. فالذى ينتهى إليه جهد الفقيه أو المجتهد - إذًا - إنما هو الحق في ظاهر الأمر كما يبدو له ولنا، أما الحق في ذاته فهو واحد، وعلمه اليقينى عند الله، بيد أننا لم نكلف في الأمور الاجتهادية إلا وسعنا.

---

(١) من الآيات على الترتيب: ١١٨، ١١٩ هود، ٢٨٦ البقرة، ٧ الطلاق.

(٢) سواء كان الاختلاف فى الملل والنحل، والمذاهب والآراء، أو كان فى الهدى، أو الرزق أو فريق فى الجنة وفريق فى السعير - إلى غير ذلك من الأقوال التى ذهب إلى كل منها جماعة من المفسرين منذ كبار الصحابة والتابعين (انظر مثلاً: تفسير ابن كثير: ٢/ ٤٦٤، ٤٦٥، والموافقات: ٤/ ٤٩٥ وهامشها).

مذهب الجمهور في هذه القضية:

هذا الذى قررته هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء والأصوليين - منذ عصر الصحابة رضى الله عنهم - ومجمله: أن الحق عند الله واحد، وإن لم يتعين لنا فهو عند الله متعين - لاستحالة التعارض بين الأحكام - فإن وصل إليه المجتهد فمن الله عز وجل، وإن فاته إدراكه فالواجب عليه أن يلزم ما أداه إليه اجتهاده، على أنه وسعه الذى لا يكلف غيره. وفوق ذلك فله أجران، في الحالة الأولى (أجر الاجتهاد، وأجر الإصابة) وله أجر في الثانية على اجتهاده وسقط عنه وزر الخطأ، ما لم يبلغه الصواب، فإن بلغه، ولكنه بقى على خطئه، فهو آثم باتفاق. والدليل على ذلك آيتا التكليف بالوسع - في البقرة، والطلاق - وقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [1]، وأحاديث متعددة في رفع الإثم عن الخطأ، والأجرين لمن يصيب، والأجر لمن يخطئ [2]. وهذا ما نلاحظه على أقوال الصحابة والفقهاء في نتائج اجتهاداتهم، فكلهم كان يقول: (فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان، وأستغفر الله) أو كلامًا هذا معناه [3].

وقالت المعتزلة - وجماعة من العلماء - إن حكم الله لا يكون واحدًا في هذه الأقوال المختلفة، بل هو تابع لظن المجتهد. وهؤلاء جعلوا الحق متعددًا بتعدد المجتهدين، وقرروا أن كل مجتهد مصيب، ولذلك سموا بالمصوبة، ولكل من المذهبين حججه وأدلته التى يتمسك بها، ويعارض بها أدلة الثانى [4]، ولا يعنينى - في هذا المقام - عرض هذه الأدلة المتقابلة، بقدر حرصى على بيان أمرين؛ هما:

١- أن المراد بالصواب هو الموافقة بما عند الله في الواقع ونفس الأمر. والمراد بالخطأ هو المخالفة بما عند الله في الواقع ونفس الأمر، أو كما يقول ابن حزم: الصواب

---

(١) من الآية: ٥ الأحزاب.

(٢) حديث: «من اجتهد فأصاب فله أجران» تجده فى صحيح مسلم: كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ.

(٣) راجع هذه الأقوال فى: الإحكام لابن حزم: ٦/ ٤١ - ٥٩، والمحلى: ١/ ٦١، والإحكام للآمدى: ٤/ ٢٥١، وأعلام الموقعين: ١/ ٤٠ - ٦٦، وإرشاد الفحول: ٢٥٩ - ٢٦٣.

(٤) انظر: الإحكام لابن حزم: ٥/ ٧٠ - ٨٦، والمستصفى: ٢/ ٣٦١، والإحكام للآمدى: ٤/ ٢٠، ٢٤٦ - ٢٦٤، والموافقات: ٤/ ٤٨٨-٤٩٩، وإرشاد الفحول: ٢٦١. ٢٦٣، وأصول التشريع الإسلامى: ١٠٤، ١٠٥، والمدخل للفقه الإسلامى: ٣٠٨، وبحوث إسلامية - ص ٢٢٢ وما بعدها.

إصابة الحق، والخطأ العدول عنه بغير قصد إلى ذلك [١].

٢- أن الذين قالوا: إن الحق في واحد وإن كان غير متعين - وهم جمهور الفقهاء، والأصوليين - قالوا المصيب في هذه الأقوال واحد، ومن عداه مخطئ، والمخطئ معذور، وكلاهما (المصيب والمخطئ) مأجور؛ المصيب له أجران، والمخطئ أجر واحد. وإطلاق لفظ الخطأ عليه لا يستلزم أن لا يكون له أجر. وأصحاب هذا الرأى يعرفون في الفكر الإسلامى بـ (المخطئة) إلا أنهم اختلفوا - بعد ذلك - في تأثيم من لم يدرك الصواب على قولين؛ قول بالتأثيم، وقول بعدمه [٢].

أما الذين قالوا: مادام الحكم غير متعين، فكل مجتهد مصيب - عندهم - وحكم الله في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده، وغلب على ظنه، ويسمى أصحاب هذا الرأى بـ (المصوبة).

ولعلهم يريدون أن كل مجتهد مكلف بما يؤديه إليه اجتهاده؛ لأنه هو الصواب في نظره، وإن لم يكن صوابًا في الواقع. وهذا - أيضًا - هو قول الجمهور، فهما متفقان هنا، وفى أنه إن كان في المسألة نص فإن قصر المجتهد في طلبه، وأفتى بخلافه فهو مخطئ وآثم لتقصيره. وإن لم يقصر فيه - لكن تعذر عليه الوصول إليه؛ لأنه لم يبلغه، أو لإخفاء الراوى له، أو لبعد المسافة - فلا إثم، لعدم تقصيره.

فإن صح ما رجوناه - من أن (المصوبة) يقصدون بقولهم: كل مجتهد مصيب - إنه ليس على سبيل القطع، وإنما هو بحسبه، أو في نظره، وإن لم يكن في الواقع ونفس الأمر كذلك - إن صح هذا، ضاقت الشقة بين المذهبين، وانحصرت دائرة الخلاف بينهما في تعدد الحق، وتوحده، ذلك الخلاف المبنى على اختلافهما فى: هل لله في الواقعة حكم واحد معين موجود قبل الاجتهاد، وقد نصب عليه الأدلة، وأوجب على المجتهد إصابته بالنظر والاستلال، فإذا اجتهد فإما أن يصيبه وإما أن يخطئه؟ أم ليس لله قبل الاجتهاد حكم معين في الواقعة بل حكم الله تابع لظن المجتهد؟ [٣].

وكان الإمام أحمد - رحمه الله - يلاحظ في التصويب والتخطئة النصوص الواردة في

---

(١) الإحكام: ١/ ٤٥، وموسوعة الفقه الإسلامى: ٣/ ٧، وراجع الكلمتين فى المعجم الوسيط.
(٢) انظر مثلاً: الإحكام للآمدى: ٤/ ٢٤٤، ٢٤٥، والمدخل للفقه الإسلامى: ٣٠٩ - ٣١٢ ومراجعها.
(٣) انظر: الموافقات: ٤/ ٤٩٢ وهامشها، وأصول التشريع الإسلامى: ص١٠٥.

المسألة ورتبتها من الصحة؛ كما يلي:

١- إذا كان في المسألة حديثان، أحدهما صحيح والآخر ضعيف، فالحق مع من أخذ بالحديث الصحيح، ومن أخذ بالحديث الضعيف المقابل له فهو مخطئ.

- ويستتبع ذلك رد حكم الحاكم الذى حكم بموجب حديث ضعيف ومقابله صحيح.

- وكذلك حينما يأخذ مجتهد أو يحكم حاكم بموجب قول صحابي، فإنه يرد حكمه، ويحكم بخطئه، حينما يكون في المسألة حديث صحيح.

- وكذلك فيمن أخذ بقول التابعين المخالف لقول الصحابة، فإنه يحكم بخطأ من أخذ بذلك.

٢- وإذا كان في المسألة حديثان صحيحان اجتهد في الأخذ بأرجحهما، ولم يقل لمن أخذ بالآخر إنه مخطئ.

٣- أما إذا لم يكن في المسألة نص فإنه يجتهد برأيه، ولم يجزم بإصابة الحق.

٤- وكذلك حينما يختلف صحابة رسول الله ﷺ أو يختلف التابعون، فأخذ البعض بقول بعضهم، والآخرون بقول البعض الآخر فإنه لا يحكم بصواب طائفة دون الأخرى، ولا يرى رد حكم الحاكم والحالة هذه [١].

وقد وافق ابن حزم الجمهور من الفقهاء والأصوليين في أن الحق في واحد، وسائر الأقوال باطل. ورد الحجج التى ساقها القائلون: إن كل مجتهد مصيب، وإن كل مفت محق في فتياه على تضاده، وانتهى إلى أن الحق في واحد ولا بد، فمن خالفه عامدًا عالمًا فهو إما فاسق، أو كافر [٢]. ولتوضيح ذلك قرر أنه لا يوجد مفت في الديانة إلا أحد ثلاثة أناسي؛ إما عالم يفتى بما بلغه من النصوص بعد البحث والتقصي كما يلزمه، فهذا مأجور أخطأ أو أصاب وواجب عليه أن يفتى بما علم. وإما فاسق يفتى بما اتفق له مستديما لرياسة أو لكسب مال، وهو يدرى أنه يفتى بغير واجب. وإما جاهل ضعيف العقل، يفتى بغير يقين، وهو يظن أنه مصيب، ولم يبحث حق البحث، ولو كان عاقلاً لعرف أنه جاهل فلم يتعرض لما لا يحسن [٣]. ومن جهة أخرى نراه يقسم المجتهدين إلى قسمين عند الله

(١) راجع في ذلك: أصول مذهب الإمام أحمد: ١١٢ . ١١٦ ومصادرها .

(٢) المحلى: ١/ ٧٥، والإحكام: ٥/ ٧٠ وما بعدها .

(٣) انظر المرجع الأخير: ص١٢٨ .

عز وجل - إما مصيب، وإما مخطئ - وإلى ثلاثة أقسام على المستوى البشرى: مصيب نقطع على صوابه، ومخطئ نقطع على خطئه، ومتوقف فيه لا ندرى أمصيب عند الله تعالى أم مخطئ، وإن أيقنا أنه في أحد الحيزين بلا شك. ثم قال إن المجتهدين قسمان: إما مصيب مأجور مرتين، وإما مخطئ؛ والمخطئ قسمان: مخطئ معذور مأجور مرة - وهو الذى أداه اجتهاده إلى أنه على حق عنده - ومخطئ غير معذور ولا مأجور ولكن في جناح وإثم، وهو من تعمد بما صح عنده الخطأ فيه، أو بما لم يقم عنده دليل باجتهاده على أنه حق. وقد شهد الله عز وجل بذلك؛ إذ يقول ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (١).

ضوابط يجب رعايتها عند ممارسة الاجتهاد:

١- يجب أن نذكر أن مجال الاجتهاد هو الأحكام الظنية الدليل، أما ما كان دليله قطعيًا فلا سبيل إلى الاجتهاد فيه، وإنما تأتى ظنية الدليل من جهة ثبوته أو من جهة دلالته، أو من جهتهما معًا.. فلا يجوز إذًا - فتح باب الاجتهاد في حكم ثبت بدلالة القرآن القاطعة، مثل فرضية الصيام على الأمة، أو تحريم الخمر، أو لحم الخنزير، أو أكل الربا، ومثل توزيع تركة الأب الميت بين أولاده: للذكر مثل حظ الأنثيين، ونحو ذلك من أحكام القرآن والسنة اليقينية التى أجمعت عليها الأمة، وأصبحت معلومة من الدين بالضرورة، وصارت هى عماد الوحدة الفكرية والسلوكية للأمة. وعلينا أيضا ألا ننساق وراء المتلاعبين الذين يريدون تحويل محكمات النصوص إلى متشابهات، قابلة للأخذ والرد، والإرخاء والشد، فإن الأصل في هذه المحكمات أن ترد إليها المتشابهات، وترجع إليها المحتملات، فتكون هى الحكم عند التنازع، والمقياس عند الاختلاف، فإذا أصبحت هى الأخرى موضع خلاف ومحل تنازع لم يعد ثمة مرجع يعول عليه، ولا معيار يحتكم إليه.

٢- ينبغى أن نحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع القائم في مجتمعاتنا المعاصرة، وهو واقع لم يصنعه الإسلام بعقيدته وشريعته وأخلاقه، ولم يصنعه المسلمون بإرادتهم وعقولهم وأيديهم، إنما هو واقع صنع لهم، وفرض عليهم، في زمن غفلة وضعف وتفكك منهم.. ثم توارثه الأبناء عن الآباء والأحفاد عن الأجداد، وبقى الأمر كما كان. فليس معنى الاجتهاد أن نحاول تبرير هذا الواقع على ما به، والتعسف في تأويل

---

(١) المصدر المذكور: ٨/ ١٣٦ - ١٣٨، والآية ٥ الأحزاب.

النصوص لتأييده، وافتعال الفتاوى لإضفاء الشرعية على وجوده.

٣- لا ينبغى أن نجعل أكبر همنا مقاومة كل جديد، وإن كان نافعًا، ولا مطاردة كل غريب، وإن كان صالحًا، وإنما يجب أن نفرق بين ما يحسن اقتباسه وما لا يحسن، وما يجب مقاومته وما لا يجب، وأن نميز ما يلزم فيه الثبات والتشدد، وما تقبل فيه المرونة والتطور.

٤- ولا بد لنا - لكى ينجح الاجتهاد - أن نتوقع الخطأ من المجتهد، إذ لا عصمة لغير نبى، وأن نفسح له صدورنا، وألا نشدد النكير على من أخطأ في اجتهاده، ونتهمه بالزيغ والمروق وما إلى ذلك من النعوت، وذلك بشرطين:

أ- أن يملك أدوات الاجتهاد - وهى معروفة مذكورة في أصول الفقه - فليس كل من اشتغل بالفقه أو ألف فيه أو حفظ مجموعة من الأحاديث يعد مجتهدًا، فكيف بمن لم يكن من هؤلاء وهؤلاء، ويتصدر للفتيا في دين الله؟!

ب- أن يكون عدلاً مرضى السيرة. وهو ما يطلب فى قبول الشاهد في معاملات الناس، فكيف بقبول من يفتي باجتهاده في شريعة الله؟

أما أدعياء الاجتهاد، الذين لا يملكون إلا الجراءة على النصوص، والاستهانة بالأصول، وإتيان البيوت من غير أبوابها، فهؤلاء يجب أن يرفضوا، حفاظًا على قداسة الدين، وحرمة الشريعة، أن تتخذ سلمًا للشهرة، أو مطية للوصول إلى دنيا ظاهرة، أو إشباع شهوة خفية، أو أداة لتأييد سلطان جائر، أو لتبرير سلوك منحرف، أو فكر مستورد [(١)].

٥- ويجب أن لا ننسى أن المجتهد أو المفتى - كما قال كثير من أهل العلم - هو من جمع خمسة علوم: علم كتاب الله، وعلم سنة رسول الله ﷺ، وأقاويل علماء السلف من إجماعهم واختلافهم، وعلم اللغة، وعلم القياس وهو استنباط الحكم من الكتاب والسنة إذا لم يجده صريحا في نص كتاب أو سنة أو إجماع؛ فيجب أن يعلم من علم الكتاب الناسخ والمنسوخ، والمجمل والمفسر، والخاص والعام، والمحكم والمتشابه، والكراهة والتحريم والإباحة والندب. ويعرف من السنة هذه الأشياء، ويعرف منها الصحيح والضعيف، والمسند والمرسل. ويعرف ترتيب السنة على الكتاب وبالعكس، حتى إذا

(١) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: للقرضاوى: ٢٧٨ ـ ٢٨١ .

وجد حديثًا لا يوافق ظاهره الكتاب اهتدى إلى وجه محمله؛ فإن السنة بيان للكتاب فلا تخالفه، وإنما تجب معرفة ما ورد منها من أحكام الشرع دون ما عداها من القصص والأخبار والمواعظ.

وكذا يجب أن يعرف من علم اللغة ما أتى في الكتاب والسنة من أمور الأحكام، دون الإحاطة بجميع لغات العرب. ويعرف أقاويل الصحابة والتابعين في الأحكام، ومعظم فتاوى فقهاء الأمة حتى لا يقع حكمه مخالفا لأقوالهم فيما فيه خرق الإجماع، فإذا عرف من كل نوع من هذه الأنواع فهو مجتهد، وإذا لم يعرفها فسبيله التقليد [١]. أو سؤال أهل الذكر.

.. والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات، سبحانك اللهم وبحمدك، تبارك اسمك، وتعالى جدك.. وأسألك أن تجعل هذا العمل خالصا لوجهك الكريم، وأن تنفع به كل من عرفه أو أفاد منه بشكل أو بآخر..

وبالله تعالى التوفيق.



(١) راجع: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: ٤/١٧٦، ١٧٧ وإرشاد الفحول: ص ٢٥٠- ٢٥٢.

الفهرس

المقدمة ٣
* الدين والإسلام والفقه والشريعة ٥
أولا: الدين ٥
ثانيا: الإسلام ٧
ثالثا: الفقه ١١
الفقه فى اللغة ١١
الفقه فى الاصطلاح ١١
رابعا: الشريعة ١٥
الشريعة فى اللغة ١٥
أهم المبادئ التى جاء بها التشريع الاسلامى بصورة مجملة ١٧
* أقسام الفقه الإسلامى ٢٧
القسم الأول: العبادات ٢٧
القسم الثانى: أحكام الأسرة ٢٨
القسم الثالث: أحكام المعاملات المدنية: (القانون المدنى) ٢٨
القسم الرابع: الأحكام المالية والاقتصادية ٢٨
القسم الخامس: أحكام الجناية والعقوبة: (القانون الجنائى) ٢٨
القسم السادس: أحكام المرافعات (قانون المرافعات) ٢٩
القسم السابع: الأحكام الدستورية والإدارية ٢٩
القسم الثامن: الأحكام الدولية ٢٩
تطور الفقه الإسلامى، ومراحل هذا التطور ٣١
أولا: طور التشريع ٣٣
ثانيا: طور الاجتهاد ٣٥
أسباب اختلاف فقهاء الصحابة ومن بعدهم ٤٠
ما موقفنا نحن من هذا الاختلاف؟ ٤٣
المظهر الثانى (من طور الاجتهاد): ظهور المذاهب الفقهية ٤٥
خصائص المذهب الشافعى ٦٣

مذهب الزيدية ٧١
مذهب الإمامية (الاثنا عشرية) ٧٣
المجموعة الثالثة من المذاهب الفقهية التى ظهرت فى (طور الاجتهاد) ٧٥
المجموعة الرابعة ٧٧
المظهر الرابع والأخير - من مظاهر (طور الاجتهاد) -: تدوين السنة ٧٩
جهود العلماء فى مقاومة حركة الوضع فى الحديث ٨١
طور التقليد ٨٥
أصول التشريع الإسلامى ٩٠
نشأة هذا العلم ٩١
الحاجة إلى علم الأصول قديمًا وحديثًا ٩٣
*** الأدلة الشرعية** ٩٤
*** الأصل الأول: الكتاب** ٩٥
حجية الكتاب ٩٧
دلالة القرآن على معانيه ١٠٢
نزول القرآن منجمًا ١٠٣
حكمة نزول القرآن منجمًا ١٠٤
أ) الحكمة الأولى وهى السابقة؛ أى تثبيت فؤاد رسول الله ١٠٤
ب) الحكمة الثانية التحدى والإعجاز ١٠٥
ج) الحكمة الثالثة مسايرة الحوادث والتدرج فى التشريع وتربية الأمة ١٠٥
د) ومن حكمة نزوله منجمًا أيضًا: ١٠٥
التشريع المكى والمدنى ١٠٦
مميزات المكى والمدنى ١٠٧
أ) مميزات المكى ١٠٨
ب) مميزات المدنى ١٠٩
فائدة معرفة المكى من المدنى ١٠٩
*** الأصل الثانى: السنة** ١١١
تعريف السنة فى اللغة، وفى الاصطلاح ١١١
السنة فى الاصطلاح ١١٢
حجية السنة ١١٥

أولاً بالقرآن ١١٦
ثانيًا بالسنة ١١٦
ثالثًا بالإجماع ١١٧
أقسام السنة ١٢٦
التقسيم الثانى للسنة من حيث روايتها (إسنادها) ١٢٩
أولاً خبر التواتر ١٢٩
ثانيًا خبر الآحاد ١٣٢
خلاصة علاقة السنة بالقرآن ١٤١
*** الأصل الثالث: الإجماع** ١٤٤
تعريفه فى اللغة ١٤٤
الإجماع فى اصطلاح الأصوليين ١٤٤
حجية الإجماع ١٤٩
أدلة من أجازوا أن يكون الإجماع عن اجتهاد بالرأى ١٥٠
أولا من القرآن ١٥٠
ثانيا من السنة ١٥٠
أدلة القول بأن الإجماع لا يكون إلا على نص ١٥٣
أولا أدلته من النقل؛ ونذكر منها ١٥٣
ثانيا من العقل ١٥٣
*** الأصل الرابع: القياس** ١٥٩
القياس فى اللغة ١٦٠
والقياس اصطلاحًا ١٦٠
أركان القياس ١٦٠
أهم أدلة المثبتين للقياس ١٦٧
أولاً الأدلة القرآنية ١٦٧
ثانيًا أدلتهم من الأحاديث ١٦٩
ثالثا احتجاجهم بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم ١٧١
رابعًا الاحتجاج بما أثر عن الصحابة ١٧٢
خامسًا ما احتج به المثبتون للقياس من طريق النظر أو العقل ١٨١
أهم أدلة نفاة القياس ١٨٦

أولاً أدلته من القرآن ١٨٦
ثانيًا أدلة ابن حزم من السنة ١٩٠
ثالثًا أدلة ابن حزم من أقوال الصحابة ١٩٥
رابعًا أدلة ابن حزم العقلية ١٩٦
العلة ١٩٧
تعريف العلة ١٩٩
شروط العلة ٢٠٠
* **الأصل الخامس: قول الصحابي** ٢٠٦
تحرير محل النزاع ٢٠٦
أهم أدلة النفاة ٢٠٧
أهم أدلة القائلين بالحجية ٢٠٨
* **الأصل السادس: العرف** ٢١٢
أقسام العرف ٢١٣
حجية العرف ٢١٥
شروط الإلزام بالعرف ٢١٦
* **الأصل السابع: شرع من قبلنا** ٢٢٧
* **الأصل الثامن: الاستحسان** ٢٢٢
الاستحسان عند الحنفية، وأقسامها ٢٢٣
القسم الثاني (من أقسام الاستحسان عند الحنفية) ٢٢٤
الاستحسان عند المالكية ٢٢٦
الاستحسان عند الحنابلة ٢٢٧
أدلة القائلين بالاستحسان، والاعتراضات عليها ٢٢٨
أ ـ أما الكتاب ٢٢٨
ب ـ من السنة ٢٢٩
جـ- الإجماع ٢٢٩
فما حقيقة الاستحسان عند ابن حزم ٢٣٢
تحرير محل النزاع على الاستحسان بين الإثبات والنفى ٢٣٤
* **الأصل التاسع: المصالح المرسلة** ٢٤٠
القسم الأول ٢٤٠

القسم الثانى ٢٤٢
القسم الثالث ٢٤٣
أنواع المصلحة ٢٤٤
الاحتجاج بالمصلحة المرسلة ٢٤٥
أدلة الاحتجاج بالمصلحة ٢٤٦
أدلة المانعين ٢٤٦
ترجيح الاحتجاج بالمصلحة المرسلة ٢٤٧
شروط العمل بالمصلحة ٢٤٨
موقف الأئمة من المصلحة المرسلة ٢٤٩
مجال العمل بالمصلحة المرسلة ٢٤٩
تعارض المصالح واختلاطها بالمفاسد ٢٤٩
الفرق بين الاستحسان والاستصلاح ٢٥٠
أمثلة لأحكام مبنية على المصلحة ٢٥٠
*** الأصل العاشر: دليل الخطاب (مفهوم المخالفة)** ٢٥٤
آراء العلماء فى حجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة ٢٥٧
أدلة القائلين بحجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة، والاعتراضات عليها ٢٥٩
حجج من نفى القول بدليل الخطاب ٢٦٣
أثر الخلاف في القول بدليل الخطاب ونفيه ٢٦٥
*** الأصل الحادى عشر: سد الذرائع** ٢٦٩
أقسام الذرائع ٢٧١
أدلة القائلين بسد الذرائع ٢٧٣
العلاقة بين الذرائع والحيل ٢٧٥
أدلة ابن حزم على إبطال القول بسد الذرائع ٢٨٤
الملاحظة الثانية (من ملاحظتنا على مذهب ابن حزم في الذرائع) ٢٩٠
الملاحظة الثالثة ٢٩١
*** الأصل الثاني عشر: الاستصحاب** ٢٩٨
أولاً الأدلة النقلية أو الشرعية ٢٩٩
أنواع الاستصحاب ٣٠٣
المبدأ الثاني (من المبادئ القائمة على الاستصحاب) ٣٠٩

المبدأ الثالث: اليقين لا يزول بالشك ٣١٠
الحقائق المستفادة من نظرية الاستصحاب عند ابن حزم والظاهرية بوجه عام ... ٣١٣
* القواعد الأساسية في الفقه الإسلامي ٣١٧
القاعدة الأولى الأمور بمقاصدها ٣١٨
القاعدة الثانية التيسير وعدم الحرج ٣٢٢
هذا وقد علم بالاستقراء أن أسباب التخفيف ثمانية ٣٢٣
كما أن العلماء قسموا تخفيفات الشرع إلى أنواع؛ نجملها فيما يلى ٣٢٤
القاعدة الثالثة الضرر يزال ٣٢٥
القاعدة الرابعة اليقين لا يزول بالشك ٣٢٧
القاعدة الخامسة العادة محكمة ٣٢٨
* الفقه الإسلامي في العصر الحاضر ٣٣٦
الجهود العامة والجهود الفردية في صياغة الفقه ٣٣٦
مجلة الأحكام العدلية ٣٣٦
مرشد الحيران لمعرفة أحوال الإنسان ٣٣٧
ملامح التجديد الفقهى المنشود ٣٤١
الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان.. كيف؟ ٣٥٩
* مسائل في الاجتهاد ٣٦٢
تعريف الاجتهاد لغة، واصطلاحًا ٣٦٢
أولاً شروط الاجتهاد ٣٦٦
ثانيًا تجزئة الاجتهاد ٣٦٨
ثالثًا مجال الاجتهاد ٣٧٠
أدلة المانعين للاجتهاد بالرأى في الدين ٣٧٢
الفرق بين الرأى المحمود والرأى المذموم ٣٨٧
اجتهاد النبى ﷺ ٣٩٤
تقسيم المجتهدين من حيث الصواب والخطأ، وتوحد الحق أو تعدده ٤٠٣
مذهب الجمهور في هذه القضية ٤٠٥
ضوابط يجب رعايتها عند ممارسة الاجتهاد ٤٠٨
الفهرس ٤١١